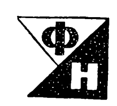
КАНТ
СОЧИНЕНИЯ



ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Иммануил Кант

Сочинения в шести томах

Том 3

Академия наук СССР

Институт философии

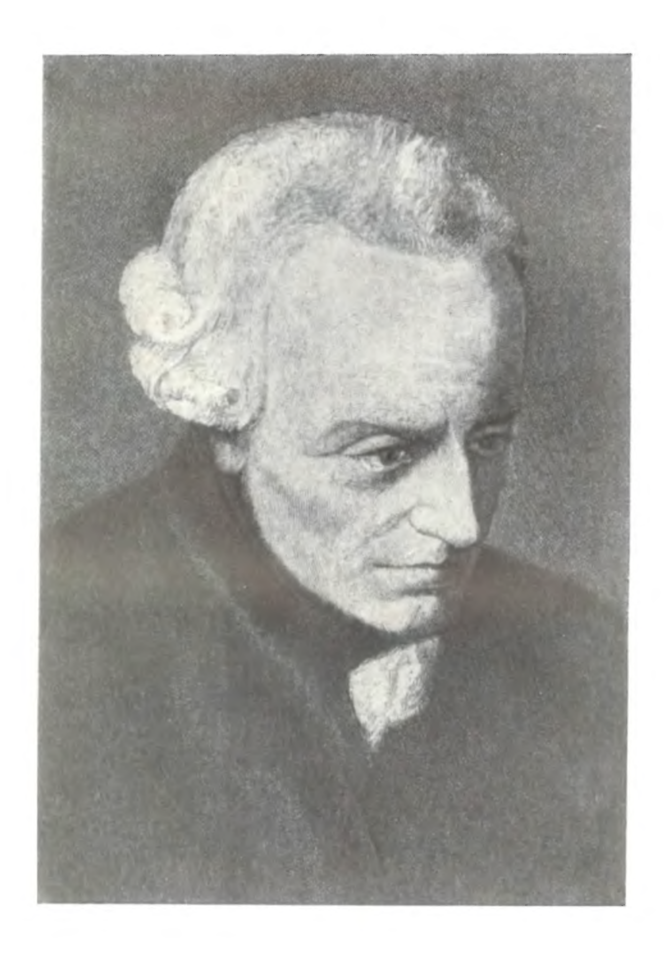
Издательство социально-экономической литературы «Мысль»

Москва — 1964

1 Ф
К 19

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ
*В. Ф. АСМУСА, А. В. ГУЛЫГИ,
Т. И. ОЙЗЕРМАНА*

РЕДАКТОР ТРЕТЬЕГО ТОМА
Т. И. ОЙЗЕРМАН



ГЛАВНЫЙ ТРУД КАНТА

1. Основные теоретические посылки «Критики чистого разума»

«Критика чистого разума» — главное сочинение родоначальника немецкого классического идеализма — одно из наиболее трудных произведений в мировой философской литературе. Сам Кант объяснял эту особенность своего творения чрезвычайной сложностью рассматриваемых в нем проблем, новой терминологией, необычной не только для широкой читательской публики, но и для философов, а также недостатками изложения. По этому поводу он писал в предисловии к «Пролегоменам»: «Книга суха, темна, противоречит всем привычным понятиям и притом слишком обширна». Кант пытался устранить некоторые из отмеченных им недостатков своей «Критики...» во втором ее издании (1787 г.), которое, однако, как мы увидим дальше, содержало также изменения, относящиеся не к одной только форме изложения.

Через два года после выхода в свет «Критики чистого разума» (1781 г.) Кант опубликовал «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука», которые согласно его замыслу должны были быть разъясняющим изложением основных положений «Критики...» и вместе с тем ответом тем рецензентам, которые неправомерно, как полагал Кант, сближали его учение с субъективным идеализмом Д. Беркли и скептицизмом Д. Юма.

Уже при жизни Канта имели место попытки создания систематического комментария к «Критике чистого разума». Один из таких комментариев, написанный «королевским придворным проповедником» И. Шульцем, представляет собой определенный исторический интерес, поскольку он был просмотрен и одобрен самим Кантом [1]. В последующие годы, особенно после смерти Канта, были напечатаны новые, более обстоятельные и основательные в научном отношении комментарии к «Критике чистого разума», наиболее известным из которых является комментарий Г. Файхингера [2]. Следует, однако, отметить, что все эти попытки прояснить основные положения произведения Канта в главном, решающем не достигали своей цели. И причина этого совершенно ясна: эти комментарии были написаны с кантианских или близких к кантианству идеалистических позиций, которые делали невозможным научное понимание действительных источников тех трудностей, которыми изобилует «Критика чистого разума». Эти трудности проистекают из основных противоречий философии Канта: из его стремления примирить материализм с идеализмом, сочетать признание объективной реальности с субъективно-идеалистической теорией познания, из дуализма «вещи в себе» и явления, априорного и эмпирического знания, знания и веры и т. п. В этих противоречиях и связанных с ними великих заблуждениях И. Канта таятся глубокие догадки, зачастую диалектические в тенденции своей постановки вопросов, важные проблемы, решение которых необходимо как для философии, так и для других наук (в особенности для естествознания) совершенно независимо от того или иного отношения к кантовской философии.

---

[1] Имеется издание этой работы на русском языке: *И. Шульц*, Разъясняющее изложение «Критики чистого разума». Руководство для чтения, М., 1910.

[2] *H. Faihinger*, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bände 1 — 2, Stuttgart, 1881. См. также *H. Ratke*, Systematische Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 1929; *R. Eisler*, Kant-Lexikon, Berlin, 1930; *N. K. Smith*, A Commentary to Kant's «Critique of pure reason», London, 1930.

Идеализм и агностицизм Канта неизбежно мистифицируют реальные противоречия процесса познания, которые выявляются «Критикой чистого разума», следствием чего оказываются двусмысленность терминологии, наличие утверждений, противоречащих друг другу, выводы, которые не согласуются с принципами, хотя и рассматриваются Кантом как их последовательное изложение. Совершенно очевидно, что основные трудности, с которыми сталкивается читатель при изучении «Критики...», могут быть преодолены лишь путем критического преодоления самой кантовской философии и научного решения поставленных ею вопросов.

Труд Канта состоит из введения, где формулируется предмет исследования и дается определение основных понятий, из «трансцендентального учения о началах», составляющего важнейшую часть «Критики...», и «трансцендентального учения о методе», указывающего путь к построению «системы трансцендентального идеализма», пропедевтикой к которой и должна была служить «Критика...».

В предисловиях к первому и второму изданиям своей «Критики...», а также во «Введении» Кант разъясняет причины, которые привели его к выводу, что объективная реальность, существующая до познания и независимо от него, принципиально непознаваема; познаваемы, говорит Кант, лишь явления, но они не могут рассматриваться как проявление объективной реальности (в таком случае она была бы познаваема), которая есть «вещь в себе» не только потому, что существует «сама по себе» (безотносительно к познающему субъекту), но прежде всего в силу того, что она никоим образом *не являет* себя в чувственных восприятиях, не выражает себя в явлениях и, так сказать, совершенно замкнута в себе самой [3]. Без такого допуще-

---

[3] Выражение Канта «Ding an sich» переводится обычно не только в русском, но и в других языках (по-французски chose en soi, по-английски thing in itself, по-итальянски cosa in se) как «вещь в себе» именно потому, что она, согласно Канту, не *является* и в силу этого непознаваема. Следует, одна-

ния, утверждает Кант, невозможно объяснить существование *теоретического* знания, которое складывается из суждений, имеющих необходимое и всеобщее значение. Математика и теоретическая механика свидетельствуют о том, что такого рода суждения существуют: без них эти науки были бы вообще невозможны. Имеются ли подобные необходимые и всеобщие по своему характеру суждения в философии, еще подлежит обсуждению, но ясно, что философия (Кант называет ее «метафизикой»), если только она не сводится к бесплодному скептицизму, лишь в том случае имеет право на существование и надежду на достижение истины, если и в ней возможны суждения, обладающие безусловной необходимостью и всеобщностью.

Итак, перед философией и наукой вообще поставлена, по мнению Канта, трагическая альтернатива: или признать непознаваемость объективной реальности, или отречься от самих себя, подвергнуть сомнению необходимость и всеобщность (и тем самым безусловную истинность) содержащихся в них суждений и предаться безысходному скептицизму.

Кант, как видно из этой сформулированной им альтернативы, явно не признавал того неоспоримого факта, что отрицание познаваемости объективной реальности и есть философский скептицизм. С точки зрения Канта, таким скептицизмом следует считать отрицание возможности необходимых и всеобщих суждений (например, принципа причинности) или же сомнение в существовании объективной реальности (в обоих случаях он имеет в виду философию Юма). Свое же учение Кант в отличие как от скептицизма, так и от «догматизма» (признающего объективную реальность вполне по-

---

ко, иметь в виду, что понятием Ding an sich Кант вместе с тем обозначает объективную реальность, существующую вне и независимо от человека и человечества. В этом смысле Ding an sich может переводиться и как «вещь сама по себе». Этой стороны дела, как известно, не замечали многие критики кантианства, в том числе русские махисты (смешавшие признание объективной реальности с допущением трансцендентного), на что указал В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме».

знаваемой называет «критицизмом», «критической философией».

Откуда же возникает эта воистину трагическая альтернатива? Почему наши теоретические знания, наши суждения, обладающие строгой необходимостью и всеобщностью, не могут быть отражением, познанием объективной реальности? На этот вопрос Кант отвечает вполне в духе Д. Юма и некоторых других предшествовавших ему философов-эмпириков. Наше познание начинается с опыта, с чувственного восприятия явлений. Теоретическое знание без материала чувственных представлений бессодержательно; сверхопытное знание, возможность которого доказывает рационализм, принципиально невозможно. Однако это «ограничение всякого лишь возможного спекулятивного познания посредством разума одними только предметами *опыта*» (93)[4] исключает возможность образования теоретических суждений на одной только эмпирической основе. Опыт всегда ограничен, неполон; знания, полученные индуктивным путем (а именно таковы опытные знания), по самой природе своей не могут обладать строгой всеобщностью и необходимостью. Следовательно, такие суждения, как «*все* явления существуют во времени и пространстве», «*каждая* причина *необходимо* вызывает некоторое действие» и т. п., нельзя считать эмпирическими. И Кант утверждает, что основные общенаучные категории, которые мы постоянно применяем в опыте, представляют собой *доопытные*, внутренне присущие нашим познавательным способностям формы, необходимые условия познания, которые никоим образом не могут быть применены к объективной реальности, ибо они не почерпнуты из нее. Если согласиться с этим утверждением, то, конечно, придется признать, что объективная реальность принципиально непознаваема, а источником необходимой и всеобщей значимости, присущей теоретическим положениям, может быть только сам человек, его познавательные способности.

---

[4] Здесь и далее цифра в скобках означает страницу настоящего, третьего тома Сочинений Канта.— *Ред.*

ния, утверждает Кант, невозможно объяснить существование *теоретического* знания, которое складывается из суждений, имеющих необходимое и всеобщее значение. Математика и теоретическая механика свидетельствуют о том, что такого рода суждения существуют: без них эти науки были бы вообще невозможны. Имеются ли подобные необходимые и всеобщие по своему характеру суждения в философии, еще подлежит обсуждению, но ясно, что философия (Кант называет ее «метафизикой»), если только она не сводится к бесплодному скептицизму, лишь в том случае имеет право на существование и надежду на достижение истины, если и в ней возможны суждения, обладающие безусловной необходимостью и всеобщностью.

Итак, перед философией и наукой вообще поставлена, по мнению Канта, трагическая альтернатива: или признать непознаваемость объективной реальности, или отречься от самих себя, подвергнуть сомнению необходимость и всеобщность (и тем самым безусловную истинность) содержащихся в них суждений и предаться безысходному скептицизму.

Кант, как видно из этой сформулированной им альтернативы, явно не признавал того неоспоримого факта, что отрицание познаваемости объективной реальности и есть философский скептицизм. С точки зрения Канта, таким скептицизмом следует считать отрицание возможности необходимых и всеобщих суждений (например, принципа причинности) или же сомнение в существовании объективной реальности (в обоих случаях он имеет в виду философию Юма). Свое же учение Кант в отличие как от скептицизма, так и от «догматизма» (признающего объективную реальность вполне по-

---

ко, иметь в виду, что понятием Ding an sich Кант вместе с тем обозначает объективную реальность, существующую вне и независимо от человека и человечества. В этом смысле Ding an sich может переводиться и как «вещь сама по себе». Этой стороны дела, как известно, не замечали многие критики кантианства, в том числе русские махисты (смешавшие признание объективной реальности с допущением трансцендентного), на что указал В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме».

знаваемой называет «критицизмом», «критической философией».

Откуда же возникает эта воистину трагическая альтернатива? Почему наши теоретические знания, наши суждения, обладающие строгой необходимостью и всеобщностью, не могут быть отражением, познанием объективной реальности? На этот вопрос Кант отвечает вполне в духе Д. Юма и некоторых других предшествовавших ему философов-эмпириков. Наше познание начинается с опыта, с чувственного восприятия явлений. Теоретическое знание без материала чувственных представлений бессодержательно; сверхопытное знание, возможность которого доказывает рационализм, принципиально невозможно. Однако это «ограничение всякого лишь возможного спекулятивного познания посредством разума одними только предметами *опыта»* (93) [4] исключает возможность образования теоретических суждений на одной только эмпирической основе. Опыт всегда ограничен, неполон; знания, полученные индуктивным путем (а именно таковы опытные знания), по самой природе своей не могут обладать строгой всеобщностью и необходимостью. Следовательно, такие суждения, как «*все* явления существуют во времени и пространстве», «*каждая* причина *необходимо* вызывает некоторое действие» и т. п., нельзя считать эмпирическими. И Кант утверждает, что основные общенаучные категории, которые мы постоянно применяем в опыте, представляют собой *доопытные*, внутренне присущие нашим познавательным способностям формы, необходимые условия познания, которые никоим образом не могут быть применены к объективной реальности, ибо они не почерпнуты из нее. Если согласиться с этим утверждением, то, конечно, придется признать, что объективная реальность принципиально непознаваема, а источником необходимой и всеобщей значимости, присущей теоретическим положениям, может быть только сам человек, его познавательные способности.

---

[4] Здесь и далее цифра в скобках означает страницу настоящего, третьего тома Сочинений Канта.— *Ред.*

Этот краткий обзор исходных теоретических положений «Критики...» позволяет понять гносеологические корни выдвинутой Кантом альтернативы, а также основной характер тех трудностей, которые совершенно неизбежны при изучении этого сочинения Канта и всей его философии вообще. Кант, как и все домарксовские философы, не понимал диалектического перехода от чувственных восприятий к абстрактному мышлению, от эмпирического знания к теоретическому. Всеобщее и необходимое представлялось ему совершенно невыводимым из изучения отдельного, единичного; переход от индукции к дедукции казался ему невозможным. Отсюда и вывод, что всеобщность и необходимость не могут быть почерпнуты из опыта. При всей своей несостоятельности это заключение Канта связано, однако, с весьма плодотворной по существу постановкой вопроса о качественном различии между эмпирическим и теоретическим знанием, о диалектическом противоречии между ними, скачкообразном переходе от чувственного к рациональному, от эмпирического к теоретическому. Диалектика перехода от эмпирического знания к знанию теоретическому представляет собой ключевой вопрос как для понимания истории науки, так и для уяснения ее логической структуры. Кант по существу выдвигает именно эту диалектическую проблему, но вместе с тем остается на позициях метафизического способа мышления. Теоретическое знание, по его учению, коренится в особой, совершенно независимой от чувственного опыта способности познания. Кант не видит конкретной, диалектической по своему характеру всеобщности, присущей теоретическому знанию. Относительное и абсолютное представляются ему абсолютными противоположностями, которые он вместе с тем пытается соединить. Это противоречие между постановкой проблем диалектики и метафизическим подходом к их решению составляет одну из основных особенностей «Критики чистого разума» и всей кантовской философии вообще.

Во времена Канта в естествознании господствовала ньютоновская концепция пространства и времени, которые рассматривались как не связанные с вещами,

предшествующие природе, в сущности независимые от нее. «Докритический» Кант был вполне согласен с этой концепцией; перейдя же на позиции «критической философии», он пересматривает ее. Теперь он трактует время и пространство не как пустые формы, а как неразрывно связанные с явлениями. Однако как сами явления, так и пространство и время истолковываются им субъективистски. Явления рассматриваются как ощущения, вызванные непознаваемой объективной реальностью («вещью в себе»), а пространство и время — как формы существования этих субъективистски понимаемых явлений, или, что то же самое, как формы чувственного восприятия, не имеющие никакого отношения к объективной реальности. Это, конечно, не могло быть действительным преодолением ограниченности ньютоновской концепции. Современный французский исследователь философии Канта Ж. Вюилемен (Vuillemin) утверждает, правда, что Кант секуляризировал ньютоновское пространство и время: они превратились у него из «божественного вместилища» вещей в чисто человеческие, чувственные формы. Но именно это субъективистское истолкование пространства и времени влечет за собой идеалистическое понимание мира явлений. Отсюда же проистекает крайняя противоречивость кантовской концепции «вещи в себе». С одной стороны, это объективная реальность, предшествующая познанию, независимая от него и воздействующая на наши органы чувств. С этим согласится всякий материалист. Но с другой стороны, объективная реальность, «вещь в себе», согласно Канту, ни в малейшей степени не входит в содержание наших ощущений. Воспринимая дерево, камень, облако, мы отнюдь не воспринимаем «вещи в себе»: дерево, камень и т. п. не представляют собой ни «вещи в себе», ни ее внешнего выражения; это всего лишь явления. Между «вещами в себе» и явлениями вырывается пропасть, и совершенно непонятно, какое отношение имеют «вещи в себе» к чувственным восприятиям отдельных явлений и присущей им качественной определенности. Между тем Кант утверждает, что именно наличие «вещей в себе» исключает произвольный характер чувственных восприятий

Этот краткий обзор исходных теоретических положений «Критики...» позволяет понять гносеологические корни выдвинутой Кантом альтернативы, а также основной характер тех трудностей, которые совершенно неизбежны при изучении этого сочинения Канта и всей его философии вообще. Кант, как и все домарксовские философы, не понимал диалектического перехода от чувственных восприятий к абстрактному мышлению, от эмпирического знания к теоретическому. Всеобщее и необходимое представлялось ему совершенно невыводимым из изучения отдельного, единичного; переход от индукции к дедукции казался ему невозможным. Отсюда и вывод, что всеобщность и необходимость не могут быть почерпнуты из опыта. При всей своей несостоятельности это заключение Канта связано, однако, с весьма плодотворной по существу постановкой вопроса о качественном различии между эмпирическим и теоретическим знанием, о диалектическом противоречии между ними, скачкообразном переходе от чувственного к рациональному, от эмпирического к теоретическому. Диалектика перехода от эмпирического знания к знанию теоретическому представляет собой ключевой вопрос как для понимания истории науки, так и для уяснения ее логической структуры. Кант по существу выдвигает именно эту диалектическую проблему, но вместе с тем остается на позициях метафизического способа мышления. Теоретическое знание, по его учению, коренится в особой, совершенно независимой от чувственного опыта способности познания. Кант не видит конкретной, диалектической по своему характеру всеобщности, присущей теоретическому знанию. Относительное и абсолютное представляются ему абсолютными противоположностями, которые он вместе с тем пытается соединить. Это противоречие между постановкой проблем диалектики и метафизическим подходом к их решению составляет одну из основных особенностей «Критики чистого разума» и всей кантовской философии вообще.

Во времена Канта в естествознании господствовала ньютоновская концепция пространства и времени, которые рассматривались как не связанные с вещами,

предшествующие природе, в сущности независимые от нее. «Докритический» Кант был вполне согласен с этой концепцией; перейдя же на позиции «критической философии», он пересматривает ее. Теперь он трактует время и пространство не как пустые формы, а как неразрывно связанные с явлениями. Однако как сами явления, так и пространство и время истолковываются им субъективистски. Явления рассматриваются как ощущения, вызванные непознаваемой объективной реальностью («вещью в себе»), а пространство и время — как формы существования этих субъективистски понимаемых явлений, или, что то же самое, как формы чувственного восприятия, не имеющие никакого отношения к объективной реальности. Это, конечно, не могло быть действительным преодолением ограниченности ньютоновской концепции. Современный французский исследователь философии Канта Ж. Вюилемен (Vuillemin) утверждает, правда, что Кант секуляризировал ньютоновское пространство и время: они превратились у него из «божественного вместилища» вещей в чисто человеческие, чувственные формы. Но именно это субъективистское истолкование пространства и времени влечет за собой идеалистическое понимание мира явлений. Отсюда же проистекает крайняя противоречивость кантовской концепции «вещи в себе». С одной стороны, это объективная реальность, предшествующая познанию, независимая от него и воздействующая на наши органы чувств. С этим согласится всякий материалист. Но с другой стороны, объективная реальность, «вещь в себе», согласно Канту, ни в малейшей степени не входит в содержание наших ощущений. Воспринимая дерево, камень, облако, мы отнюдь не воспринимаем «вещи в себе»: дерево, камень и т. п. не представляют собой ни «вещи в себе», ни ее внешнего выражения; это всего лишь явления. Между «вещами в себе» и явлениями вырывается пропасть, и совершенно непонятно, какое отношение имеют «вещи в себе» к чувственным восприятиям отдельных явлений и присущей им качественной определенности. Между тем Кант утверждает, что именно наличие «вещей в себе» исключает произвольный характер чувственных восприятий

и делает их содержание независимым от нашего сознания и воли. В этом смысле «вещь в себе» есть такое «нечто, которое лежит в основе внешних явлений и воздействует на наши чувства так, что они получают представления о пространстве, материи, фигуре и т. д.» (728). С этих позиций Кант пытается отгородиться от «грезящего идеализма» Д. Беркли. Он утверждает, что реальность не может быть полностью сведена к явлениям (т. е. к ощущениям), ибо существует и объективная реальность, «вещь в себе».

Следует, однако, заметить, что мир явлений, образующийся, согласно учению Д. Беркли, из различных комбинаций ощущений, имеет свою первооснову в боге. В этой связи Кант называл берклианство также «мистическим идеализмом». Чем же, однако, отличается кантовская «вещь в себе» от берклианского бога? По учению Канта, «вещь в себе» есть нечто потустороннее, поскольку она существует вне пространства и времени. Ясно также и то, что она не есть *вещь* в обычном смысле слова и что вообще здесь нет речи о вещах, так как категория множества, по Канту, приложима лишь к явлениям. Но в таком случае «вещь в себе» трактуется как потусторонняя, трансцендентная реальность. Вместе с тем Кант постоянно подчеркивает, что явления отличаются от вызвавших их в нашем сознании предметов, истолковывая, следовательно, эти предметы как «вещи в себе». Однако категории существования и причинности применимы, по Канту, лишь к явлениям. Каким же образом они относятся к «вещам в себе»? И не означает ли признание существования «вещи в себе» и определение ее как «первоосновы явлений» отрицание ее абсолютной непознаваемости?

Противоречия, с которыми связано кантовское понимание «вещи в себе», получили свое выражение в неоднократно отмечавшихся расхождениях между первым и вторым изданиями «Критики чистого разума» [5].

---

[5] В предисловии ко второму изданию «Критики...» Кант указывает на изменения, внесенные им в эту работу. Он изменил некоторые формулировки в «трансцендентальной эстетике», переработал изложение трансцендентальной дедукции категорий,

В первом издании этой работы Кант, признавая объективность (трансцендентность) «вещи в себе», вместе с тем заявляет, что она есть некое «предельное понятие», указывающее на безусловную ограниченность всех наших знаний сферой опыта. Это колебание Канта было отмечено первым же рецензентом «Критики...», который увидел в нем явное совпадение с берклианским идеализмом. Поэтому во втором издании «Критики чистого разума» (а еще до этого в «Пролегоменах») Кант решительно отвергает упрек в субъективном идеализме, называет абсурдом отрицание объективной реальности, подчеркивая, что «вещь в себе» не есть нечто воображаемое, принимаемое только на веру. При этом Кант даже приходит к выводу, что если бы мы отказались от признания «вещи в себе», то это привело бы «к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что́ *является* (курсив наш.— *Т. О.*)» (93). Выходит, что Кант признает «вещь в себе» являющейся? Но в таком случае она не может быть совершенно непознаваемой.

Буржуазные исследователи философии Канта обстоятельнейшим образом комментируют расхождения между первым и вторым изданиями «Критики чистого разума». Одни из них говорят о противоречии между ними, другие отрицают или смазывают это противоречие; некоторые ставят вопрос о «деформации» первоначального учения Канта, о «подлинном» Канте и т. д. Однако все они, как правило, упускают из виду суть дела, которая заключается не в расхождениях между двумя изданиями «Критики...», а в коренных противоречиях *всего* кантовского учения. Такого рода фундаментальные противоречия никоим образом не следует связывать с расхождениями в формулировках, определениях — все это, несомненно, лишь следствие, а не причина.

частично сократил критику паралогизмов «рациональной психологии», дополнил «трансцендентальную аналитику» разделом «Опровержение идеализма», устранил некоторые формулировки, дававшие основание сближать его учение с берклианством. О наиболее важных из этих изменений читатель может судить по приложению к настоящему тому Сочинений Канта.

Таким образом, исходные теоретические положения «Критики чистого разума» составляет дуалистическое (но в конечном счете идеалистическое) и агностическое решение основного философского вопроса. Однако было бы упрощением полагать, что Кант предпринял все свое исследование *лишь* для того, чтобы обосновать агностицизм и связанные с ним фидеистские выводы. В таком случае он был бы обскурантом, а не великим философом, идеологом прогрессивной буржуазии. Основная задача Канта состояла в том, повторяем, чтобы обосновать возможность теоретического знания в науке и, следовательно, возможность самой науки, и прежде всего научной философии. Но, не найдя правильного пути к решению этой задачи, Кант пришел к агностическому выводу, что необходимое условие создания системы научных знаний и научной философской системы составляет принцип непознаваемости объективной реальности. Источником кантовского априоризма и связанного с ним агностицизма, как правильно отмечает В. Ф. Асмус, была метафизическая концепция идеала знания, господствовавшая во времена Канта. «Вместе со всей своей эпохой Кант требует от знания абсолютных совершенств: абсолютной необходимости и абсолютной всеобщности. На меньшее он не согласен. И точно так же — в согласии с логической наукой своего времени — Кант не знает никаких других логических методов опытного знания, кроме метода простой индукции» [6]. Такова объективная логика кантовского учения, которая со всей очевидностью выступает именно в «Критике чистого разума».

2. Основная проблема «Критики чистого разума». Трансцендентальная эстетика

Итак, исходным теоретическим пунктом «Критики чистого разума» является разграничение и в сущности противопоставление друг другу «чистого и эмпирического знания». Поскольку «опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности» (107),

[6] *В. Ф. Асмус,* Диалектика Канта, М., 1929, стр. 49.

а между тем даже обыденное сознание располагает некоторыми всеобщими и необходимыми истинами, необходимо признать существование независимых от опыта, априорных суждений, обладающих строгой всеобщностью и необходимостью. Докантовские философы, признававшие наличие в нашем знании априорных суждений, рассматривали их как аналитические, т. е. такие, которые не прибавляют нового знания, а лишь поясняют содержание субъекта суждения, раскрывают его признаки. Если согласиться с этими философами, говорит Кант, то надо признать, что априорные суждения не могут многого дать ни естествознанию, ни философии, которые нуждаются в постоянном прибавлении новых знаний и без этого не могут существовать как науки. И Кант пытается по-новому поставить вопрос об априорных суждениях.

То, что эмпирические суждения по самой своей природе имеют синтетический характер, несомненно. Но возможны ли априорные синтетические суждения? На этот вопрос Кант отвечает утвердительно, снова ссылаясь, как кажется ему, на факты, а именно: на математику, теоретическое естествознание и в известной мере также на философию.

Таким образом, важнейшая задача «Критики чистого разума» заключается, по Канту, отнюдь не в доказательстве того, что априорные суждения существуют. Эта задача сводится к другому, к ответу на вопрос: как возможны априорные синтетические суждения? Этот общий вопрос распадается на следующие частные вопросы: как возможна чистая математика? как возможно чистое естествознание? возможна ли и как возможна метафизика (философия) как наука? Ответы на эти вопросы составляют три основных раздела трансцендентального учения о началах: трансцендентальная эстетика, трансцендентальная аналитика, трансцендентальная диалектика. Последние два раздела, согласно Канту, составляют вместе трансцендентальную логику, отличную от обычной, формальной логики.

Совершенно очевидно, что при всем своем критицизме Кант совершенно догматически утверждает, что наряду с опытным, эмпирическим знанием существует

независимое от опыта, априорное знание. Столь же бездоказательно утверждение Канта, некритически следующее сложившемуся в предшествующей философии традиционному представлению, будто бы суждения строгой всеобщности и необходимости никоим образом не могут быть почерпнуты из опыта. И наконец, кантовское противопоставление аналитических и синтетических суждений как якобы взаимоисключающих носит явно антидиалектический характер. Применяемые при всех этих рассуждениях ссылки на «факты» также неосновательны, так как именно то, что Кант называет фактом (априорный характер математических построений, наличие априорных принципов в естествознании), подлежит доказательству.

Вместо того чтобы поставить вопрос, существуют ли априорные (в том числе и синтетические априорные) суждения, возможны ли они вообще, Кант, полагая, что его отправным пунктом служит констатация фактов, ограничивает свою задачу вопросом лишь о том, *как возможны* такого рода суждения, т. е. из чего они проистекают, каково их отношение к опыту? Ответ на этот вопрос, само собой разумеется, весьма облегчается догматически принятыми посылками, позволяющими рассматривать математические положения и принципы естествознания как априорные.

И все же нельзя не видеть, что в кантовской постановке вопроса действительно заключается рациональное зерно. Это вопрос о специфике теоретического знания, о гносеологических предпосылках теоретического естествознания, которое во времена Канта делало лишь первые свои шаги. Это, далее, вопрос о специфике наиболее общих научных и философских понятий, без анализа которых невозможна диалектика как философская наука.

Лейбниц и другие мыслители, признававшие существование априорных знаний, утверждали, что априорное не только независимо от опыта, но и не имеет также значения для него; оно служит лишь для постижения интеллигибельных (умопостигаемых) сущностей, т. е. сверхопытного. Кант в противоположность этим мыслителям утверждает, что сверхопытное, если оно сущест-

вует, не может быть предметом познания и философия должна наконец покончить с иллюзией о возможности сверхчувственного знания. Не ограничиваясь этой весьма важной, принципиальной постановкой вопроса, Кант опять-таки в противоположность своим предшественникам доказывает, что априорное не имеет сверхопытного применения, а приложимо лишь к опыту и, собственно, только для этого и необходимо. Эта весьма плодотворная постановка вопроса, которая наносит серьезный урон не только теологии, но и претензиям объективного идеализма, ведет Канта к уточнению понятия априорного.

Априорное знание, поскольку оно имеет значение лишь в пределах опыта, само по себе, т. е. в отрыве от эмпирического, от мира явлений, лишено содержания. В этом смысле оно составляет не содержание, а только форму знания, как чувственного, так и теоретического. Такой постановкой вопроса Кант стремится размежеваться с учениями, допускающими возможность врожденных идей, т. е. знаний о чем-то существующем вне человека, полученных независимо от познания, опыта. Правда, в этой постановке вопроса содержится вместе с тем и идеалистическое отрицание объективного содержания теоретического знания, сущность которого сводится Кантом к синтезу чувственных данных при помощи априорных категорий, не имеющих якобы никакого отношения к объективной действительности.

Кант называет априорные формы созерцания и мышления трансцендентальными, противопоставляя понятие трансцендентального понятию трансцендентного. Трансцендентное значит сверхопытное, недоступное опыту, потустороннее; трансцендентальным же Кант называет доопытное (значит, не выходящее за пределы опыта, не возвышающееся над ним, а предшествующее ему), но применяющееся к опыту и, более того, делающее возможным опыт как систематическое эмпирическое знание. Поэтому Кант называет эмпирическим применение априорных созерцаний и понятий к чувственным данным, считая, что различие между трансцендентальным и эмпирическим касается не их отношения к предметам, а их происхождения и характера.

Понятие трансцендентального играет в учении Канта важнейшую роль. Именно с этим понятием Кант связывает свой, по его собственному убеждению, коперниковский переворот в философии. Суть этого переворота состояла в том, что науку и ее всеобщий предмет — природу Кант объяснял, исходя из человеческого познания, из якобы присущих ему трансцендентальных форм, заключающих в себе не только возможность опыта, науки, но также и возможность самой природы, поскольку последняя понимается не как «вещь в себе», а как систематическая связь явлений. Предметом философии отныне, согласно Канту, становится царство чистого, т. е. якобы независимого от опыта, разума, которое образует «обособленное, вполне самостоятельное единство». Отныне, полагает Кант, старая метафизика, претендовавшая на сверхопытное знание, на постижение трансцендентного (в понятие которого Кант включает не только то, что грезится мистикам, но и объективную реальность, из которой исходит материалист), рушится окончательно. На смену ей приходит метафизика чистого разума, которая относится к этой школьной метафизике как химия к алхимии или астрономия к астрологии. Обоснованием возможности и необходимости этой новой метафизической системы и должна была служить «Критика чистого разума», имеющая своей задачей «критику способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться *независимо от всякого опыта,* стало быть, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение источников, а также объема и границ метафизики на основании принципов» (76).

Неокантианцы обычно утверждают, что задачей «Критики чистого разума» и всей кантовской философии вообще было ниспровержение метафизики, замена учения о бытии учением о познании. Что же касается претензий Канта на создание новой метафизики, то они-де должны рассматриваться лишь как свидетельство того, что Кант сам не вполне осознавал совершенный им переворот и, покончив со всякой метафизикой, полагал, что он лишь обновил ее, вдохнул в нее новые

силы, поставил ее на правильный путь. Однако неокантианцы не учитывают того, что учение Канта о познании есть вместе с тем и определенная онтологическая концепция природы как совокупности предметов опыта, что с этой кантовской — трансцендентальной — концепцией познания органически связано истолкование «вещи в себе» как трансцендентной действительности.

Ни одно философское учение (это подтверждается и развитием современной буржуазной философии) не может исключить онтологическую проблематику, т. е. вопрос об объективной реальности, частью которой мы, люди, являемся, об отношении человека, человеческого сознания к этой отличающейся от него действительности. И хотя учение Канта и в самом деле претендует на то, чтобы быть лишь теорией чистого разума, оно представляет собой также определенное, а именно идеалистическое понимание природы и агностическое истолкование объективной реальности.

Одну из предпосылок кантовского учения о началах познания образует традиционное разграничение чувственности и мышления как двух основных познавательных способностей человека. Новое, вносимое Кантом в трактовку этих способностей,— их *трансцендентальное* истолкование, т. е. анализ якобы присущих им априорных форм, благодаря которым чувственные восприятия и понятия рассудка приобретают, с его точки зрения, объективное значение.

Кант называет «эстетикой» науку о чувственном познании. Трансцендентальная эстетика — наука об априорных условиях, формах чувственности. Чувственность — способность, благодаря которой мы обладаем ощущениями, восприятиями. Последние возникают вследствие того, что «предмет некоторым образом воздействует на нашу душу (das Gemüt afficiere)» (127). О каком предмете идет речь? Если «вещь в себе» и воздействует на нашу чувственность, то не она, конечно, вызывает в нас каждое данное единичное ощущение, например образ этого дерева. Сказать же, что явления воздействуют на нашу чувственность, также, очевидно, нельзя: они — результат этого воздействия. Чувственное восприятие, согласно Канту, не содержит в

себе представления о какой-либо связи, единстве. Чувственный образ этого дерева предполагает, по Канту, деятельность рассудка, синтезировавшего известным образом ощущения. Сама же по себе чувственность дает лишь не связанные друг с другом ощущения. Отсюда понятно, почему Кант утверждает: «*Неопределенный* (курсив наш.— *Т. О.*) предмет эмпирического созерцания называется *явлением*» (127).

Итак, с самого начала трансцендентальной эстетики мы сталкиваемся с противоречием, совершенно неизбежным для субъективно-идеалистической гносеологии, которая, с одной стороны, утверждает, что чувственно воспринимаемый мир, во всяком случае по своей форме, есть продукт нашей познавательной деятельности, а с другой стороны, не может отрицать тот факт, что эти же воспринимаемые нашими органами чувств явления представляют собой необходимую предпосылку ощущений и в этом смысле предшествуют им. Кант пытается выйти из порочного круга, создаваемого гносеологическим субъективизмом, утверждая, что «посредством чувственности предметы нам даются» и что эти предметы чувственных восприятий неопределенны[7]. Получается, следовательно, что, хотя чувственные восприятия предметов и предшествуют их рассудочному познанию, именно последнее создает ту определенность предметов, которая de facto дана уже в созерцании. В конечном счете Кант приходит к выводу, что определенность, предметность всего воспринимаемого чувствами созда-

[7] Неокантианец Г. Коген подчеркивает как фундаментальное положение учения Канта «то, что предмет как предмет созерцания «неопределенен» и что эта неопределенность образует его понятие, понятие явления. Предмет вообще остается неопределенным, поскольку он дан внутри чувственности» (*H. Cohen*, Kants Theorie der Erfahrung, Berlin, 1918, S. 148). Весьма характерно, что Коген, как истинный неокантианец, не видит никакого противоречия, содержащегося в такой постановке вопроса. Более того, он пытается все дело свести к тому общеизвестному факту, что мышление представляет собой более высокую ступень познания, чем чувственность. В действительности же речь идет о том, что чувственно воспринимаемая определенность предметов должна рассматриваться как продукт мышления, хотя последнее основывается на чувственных восприятиях.

ется *бессознательной* продуктивной силой воображения (Productive Einbildungskraft), а наша сознательная познавательная деятельность лишь post factum постигает эту определенность явлений. Само собой разумеется, что такой «выход» из положения лишь углубляет те самые противоречия, которые предполагаются разрешенными.

Таким образом, разграничение и противопоставление эмпирического и априорного в области чувственных восприятий принимает своеобразную форму противоположности между непосредственно данным содержанием чувственных восприятий и их доопытной формой, которая как бы заполняется ощущениями. Кант различает в явлении (соответственно в ощущении) содержание, независимое от сознания (поскольку «материя» всех явлений дана нам только a posteriori), и форму, которая «целиком должна для них находиться готовой в нашей душе a priori и потому может рассматриваться отдельно от всякого ощущения» (128). Трансцендентальная эстетика абстрагируется от эмпирического содержания чувственных восприятий и рассматривает их формы, которые оказываются, по Канту, *чистыми априорными созерцаниями*. Это различение, противопоставление эмпирических и чистых (априорных) созерцаний образует сердцевину трансцендентальной эстетики и исходное теоретическое положение в обосновании Кантом возможности чистой математики. Кант утверждает, что в основе чувственных эмпирических созерцаний лежат чистые априорные созерцания; это и есть, согласно учению Канта, *пространство* и *время*.

Положение об априорном характере пространства и времени (составляющее важнейший вывод трансцендентальной эстетики) Кант пытается обосновать с помощью скрупулезного анализа наших *представлений* о том и другом. Пространство и время не могут быть эмпирическими представлениями, поскольку они обладают строгой всеобщностью и безусловной необходимостью. Явления не могут быть даже мысленно удалены из пространства и времени; последние же вполне могут быть абстрагированы от явлений. Пространство и время не могут быть также общими понятиями, ибо

последние содержат в себе множество различных представлений, мы же можем представить себе лишь одно-единственное пространство, так же как и одно-единственное время, состоящее из однородных частей. Из всего этого, по мнению Канта, следует, что время и пространство не представляют собой форм существования «вещей в себе»; это лишь, как указывалось уже выше, чистые априорные созерцания, которые в отличие от эмпирических восприятий не являются созерцаниями каких-либо предметов. Они лишь способ, посредством которого осуществляется эмпирическое созерцание. Следовательно, априорное созерцание не согласуется с чувственно данным, в то время как эмпирическое представление согласуется со своим объектом. Напротив, оно приводит чувственно данное в согласие с самим собой, располагает его в определенной последовательности. Но то, что подчиняется априорным формам, не может быть независимой от них реальностью, «вещью в себе»; это лишь явления, образованные познавательной деятельностью людей, хотя их содержание и независимо от этой деятельности. Таким образом, трансцендентальная эстетика обосновывает дуализм формы и содержания явлений.

Это «метафизическое истолкование» пространства и времени Кант дополняет «трансцендентальным истолкованием», задача которого сводится к доказательству того, что лишь при допущении априорности пространства и времени возможны математика и механика. «Геометрия,— говорит Кант,— есть наука, определяющая свойства пространства синтетически и тем не менее a priori» (132). Касаясь понятий движения, изменения, Кант заявляет, что эти понятия, занимающие главное место в теоретической механике, возможны лишь благодаря априорному созерцанию времени.

Пространство и время действительно представляют собой абсолютно необходимые и безусловно всеобщие формы (и вместе с тем условия) всего существующего. Признавая этот постоянно подтверждаемый всей практикой, всей историей познания факт лишь в отношении мира явлений, Кант тем самым истолковывает эти категории науки и философии в духе субъектив-

ного идеализма. Не соглашаясь с юмовским скептицизмом, утверждающим, что всеобщность пространства и времени проблематична, Кант по сути дела принимает основной юмовский аргумент: опыт не свидетельствует о всеобщности и необходимости пространства и времени. В таком случае остается лишь один путь к спасению пространства и времени как категорий науки и философии: считать, что они всеобщие и необходимые формы чувственных восприятий.

Пространство Кант характеризует как *внешнее*, время — как *внутреннее* априорное созерцание. Это утверждение по существу не доказывается, оно провозглашается догматически. Ведь если пространство и время — присущие нашей чувственности формы созерцания, то нет никакого основания считать одно из них «формой всех явлений внешних чувств», другое же — внутренним созерцанием. Тем не менее Кант пытается обосновать это разграничение; оно необходимо ему для объяснения присущего всякому человеку неколебимого сознания существования внешнего мира. «Только благодаря пространству,— говорится в первом издании «Критики чистого разума»,— возможно, чтобы вещи были для нас внешними предметами». Время же, говорит Кант, «не может быть определением внешних явлений: оно не принадлежит ни к внешнему виду, ни к положению и т. п.; напротив, оно определяет отношение представлений в нашем внутреннем состоянии» (138). Совершенно очевидно, что это деление априорных форм созерцания на внутреннюю и внешнюю носит явно двусмысленный характер, поскольку понятие внешнего мира относится не только к «вещам в себе», но и к миру явлений, хотя последние истолковываются лишь как известным образом организованные чувственные данные.

Такая же двусмысленность свойственна и кантовскому пониманию объективного. Доказывая, что пространство и время образуют субъективное условие всех явлений, Кант вместе с тем утверждает, что они объективны, поскольку им присуща необходимость и всеобщность. Объективное оказывается синонимом априорного.

Из положения об априорности, или «объективности», пространства и времени Кант делает вывод об их *эмпирической реальности* (в пределах опыта) и *трансцендентальной идеальности*; последняя заключается в том, что время и пространство не относятся к «вещам в себе» (не трансцендентны), а представляют собой лишь условия возможности всякого эмпирического созерцания. Так, например, в геометрии, говорит Кант, логические доказательства невозможны без созерцания, но это созерцание носит не эмпирический, а априорный характер. Это утверждение выявляет теоретические корни субъективно-идеалистической концепции Канта. Автор «Критики...» не допускает и мысли о возможности иной, неэвклидовой геометрии, в которой сумма углов треугольника будет больше или меньше двух прямых и т. д. Кант абсолютизирует геометрию Эвклида, превращает ее исходные положения в априорные интуиции. Неэвклидовы геометрии кладут конец такого рода абсолютизации, вследствие чего рушится и априористическая концепция пространства, относительно которой Кант утверждал, что лишь она объясняет возможность геометрии как строгой науки.

Кант абсолютизировал не только геометрию Эвклида, но и классическую механику, основные положения которой, с его точки зрения, неотделимы от априористического истолкования времени и других категорий. Теория относительности, теснейшим образом связывая время с различиями в движении разных материальных систем, неизбежно вступает в конфликт с кантовским истолкованием времени как субъективной, априорной формы созерцания. Таким образом, научное проникновение в сущность времени не оставляет места для наивного с современной точки зрения толкования времени как чистого априорного внутреннего созерцания. Отсюда следует, что трансцендентальная эстетика Канта не только не дает ответа на ею же поставленный вопрос — как возможна чистая математика? — но, напротив, опровергается той самой наукой, в самом факте существования которой она пыталась найти главное оправдание своих идеалистических основоположений.

Заключительный вывод трансцендентальной эстетики повторяет провозглашенное во «Введении» агностическое и субъективистское положение: существуют абсолютно непознаваемые «вещи в себе» и познаваемые, но неотделимые от человека, от процесса познания явления.

Неокантианцы, как известно, отвергли кантовскую «вещь в себе» как несовместимое с трансцендентальным идеализмом признание независимой от познающего субъекта объективной реальности. Тем самым они по сути дела отказались от трансцендентальной эстетики Канта, исходный пункт которой составляет утверждение, что «вещь в себе» воздействует на чувственность. Но неокантианцы, естественно, не могли отказаться от рассмотрения проблемы чувственного и рационального и поэтому должны были сохранить учение Канта о трансцендентальных условиях чувственности, поставив лишь на место «вещи в себе» априористическое представление о «предельном понятии», границе опыта. Однако это, конечно, не могло устранить противоречие между трансцендентальной эстетикой Канта и новейшими данными математики и физики. Ведь неэвклидовы геометрии и теория относительности опровергают именно то, что пытались сохранить в трансцендентальной эстетике неокантианцы,— априористическое истолкование пространства и времени. Не удивительно поэтому, что неокантианцы вынуждены были избрать совершенно несоответствующий обстоятельствам способ самозащиты: они стали утверждать, что учение Канта об априорности пространства и времени предвосхитило те самые открытия, которые его опровергают. Так, Бруно Баух дошел до утверждения, что «современная теория относительности в известном смысле, как это весьма правильно отметил Наторп, есть физическая модификация того философского основоположения, которое Кант назвал трансцендентальным идеализмом» [8]. Это утверждение Б. Баух, так же как и Наторп и Кассирер, «обосновывает» путем субъективно-идеалистиче-

[8] *Б. Баух,* Иммануил Кант и его отношение к естествознанию, М., 1912, стр. 21.

ского истолкования учения Эйнштейна о пространстве и времени. Впрочем, Б. Баух идет еще дальше. Он превращает Канта, абсолютизировавшего геометрию Эвклида, чуть ли не в основоположника неэвклидовых геометрий. Ссылаясь на то, что априористическое истолкование пространства и времени свободно от узкого эмпиризма, Баух заявляет, что Кант «первый оказался в состоянии создать идею «высшей геометрии» и не отождествляет геометрию вообще с геометрией эвклидовской» [9]. И это утверждение остается голословным [10].

Неокантианские попытки примирить трансцендентальную эстетику Канта с современной наукой весьма примечательны: они свидетельствуют о том, что априористическое обоснование теоретических основ математики и науки вообще неизбежно опровергается развитием научного знания.

3. Трансцендентальная аналитика Канта. Природа, опыт, естествознание

Рационалисты XVII в., а также лейбницевско-вольфовская философия, с которой постоянно полемизирует Кант, определяли чувственные восприятия как смутные, неясные представления, которые благодаря деятельности разума становятся ясными и отчетливыми. Эта неправильная, по мнению Канта, теория признает

---

[9] *Б. Баух,* Иммануил Кант и его отношение к естествознанию, стр. 22.

[10] Английский исследователь Н. Смит пытается оправдать такого рода утверждения, ссылаясь на заявление Канта, что восприятие пространства другими возможными живыми существами, быть может, не совпадает с человеческими восприятиями. Но в этой мысли Канта не содержится признания возможности неэвклидовых геометрий. Поэтому совершенно необоснованным оказывается вывод Н. Смита, что «нет никакой существенной трудности в том, чтобы примирить признание таких (т. е. неэвклидовых.— *Т. О.*) пространств с основным учением Канта» (*N. K. Smith,* A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason», New York, 1962, p. 118). Но все дело в том, что Кант считал пространство (так же как и время) априорной, т. е. субъективной, человеческой формой чувственного восприятия и поэтому принципиально исключал возможность иного, «трансцендентного» пространства, существующего вне и независимо от человеческой чувственности.

«различие между чувственностью и интеллектуальным только логическим различием. На самом деле это различие трансцендентально и касается не просто формы отчетливости или неотчетливости, а происхождения и содержания знаний» (145). Кант совершенно прав, подчеркивая специфику абстрактного мышления, которое не просто проясняет чувственные представления, а вскрывает реальные связи явлений, их сущность, закономерность, постигая благодаря этому и то, что уже (или еще) не может быть предметом чувственного восприятия (прошлое или будущее состояние рассматриваемых предметов). Однако это действительное качественное отличие логического отражения объективной реальности от ее чувственного отражения истолковывается Кантом в духе агностицизма, субъективного идеализма и априоризма: категории, посредством которых осуществляется мышление, рассматриваются им не как отражения объективно существующих связей, а как априорные правила синтеза явлений, формирующие из них предметы познания, опыт, природу.

Рационалисты утверждали, что разум представляет собой независимый от чувственности источник знаний об умопостигаемых, сверхчувственных сущностях. Кант не согласен с ними и в этом вопросе. Он говорит: «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» (155). Правильно подчеркивая связь мышления с чувственными данными, Кант, однако, использует эту истину для того, чтобы снова утвердить в сознании читателя тезис о принципиальной непознаваемости «вещи в себе»: ведь категории, согласно его учению, применимы лишь к явлениям.

Кант четко разграничивает рассудок (Verstand) и разум (Vernunft). Это разграничение приобрело впоследствии, в философии Гегеля, большое значение: в нем, по Гегелю, выражается противоположность между диалектическим (разумным) и метафизическим (рассудочным) мышлением. В философии Канта такая постановка вопроса лишь намечается, непосредственно же это разграничение связано с учением о рассудочном синтезе чувственных созерцаний, с одной стороны, и с учением о постоянном стремлении разума выйти

за пределы явлений, чтобы достигнуть высшей степени мыслимых обобщений,— с другой.

Учение об априорных формах рассудка и априорных идеях разума образует, согласно Канту, два основных раздела «трансцендентальной логики», которую Кант отличает от обычной, формальной логики. Эта последняя «отвлекается от всякого содержания рассудочного познания и от различий между его предметами, имея дело только с чистой формой мышления» (156). Принципы формальной логики априорны, т. е. обладают всеобщим и необходимым значением. Но поскольку существуют чистые созерцания и чистое, т. е. априорное, мышление, необходима также иная, трансцендентальная логика, которая исследовала бы происхождение априорных форм мышления и их применение к чувственным данным. «В таком случае,— говорит Кант,— должна существовать логика, отвлекающаяся не от всякого содержания познания...» (157). Именно такой логикой по замыслу Канта и должна быть трансцендентальная логика, которая должна исключать «все знания с эмпирическим содержанием» и исследовать «происхождение наших знаний о предметах, если только оно не может быть приписано предметам» (157). Таким образом, трансцендентальная логика, так же как и обычная, формальная логика, «имеет дело только с законами рассудка и разума», но в отличие от последней она призвана исследовать отношение всеобщих и необходимых форм мышления к эмпирическому содержанию. Поскольку одна из важнейших задач диалектической логики состоит в исследовании происхождения (и в особенности развития, о чем совершенно умалчивает Кант) основных, наиболее общих форм мышления, категорий и их применения в процессе научного исследования, постольку кантовская трансцендентальная логика содержит в себе постановку вопроса о логике диалектической. Трансцендентальная логика, указывает Кант, в отличие от обычной исследует формы мышления в их связи с содержанием. Она, далее, проводит различие между «чистыми», т. е. имеющими всеобщее и необходимое значение, формами мышления и эмпирическими представлениями, обла-

дающими лишь сравнительной всеобщностью. Диалектическая логика, исследующая *наиболее* общие формы мышления и обосновывающая научное понимание всеобщих законов движения, развития всего существующего, действительно решает поставленную Кантом проблему, но, конечно, с принципиально иных философских позиций, совершенно исключающих априоризм, субъективизм, агностицизм.

Трансцендентальная аналитика — первая часть трансцендентальной логики. Как и всякая аналитика вообще (этот термин ведет свое начало от Аристотеля, изложившего в своих «Аналитиках» основные положения логической теории силлогизма и доказательства), трансцендентальная аналитика «разлагает всю формальную деятельность рассудка и разума на элементы и показывает их как принципы всякой логической оценки нашего знания» (160). Но в отличие от обычной логики трансцендентальная аналитика исследует начала чистого рассудочного знания, т. е. «принципы, без которых нельзя мыслить ни один предмет» (162). Короче говоря, речь идет об априорных формах рассудочного мышления, посредством которых связываются, синтезируются явления. Таким образом, всеобщая связь явлений природы признается, но сама эта связь истолковывается как привносимая рассудком в явления.

К. Маркс говорил, что идеализм пытался преодолеть созерцательность старого материализма, не видевшего того, что основу познания образует практическое изменение действительности. На примере Канта мы видим, в какой уродливой, спекулятивной форме осуществляется это «преодоление» гносеологической ограниченности метафизического материализма. Тем не менее в кантовском идеалистически-фантастическом представлении о единстве познания явлений и их созидания человеческим интеллектом содержится догадка о действительном отношении, существующем между познанием объективной действительности и ее изменением. Познание невозможно, если субъект и объект совершенно обособлены друг от друга, если между ними отсутствует хотя бы косвенная, опосредствованная связь. Единство субъекта и объекта не только в гносео-

логическом, но прежде всего в историческом, социальном плане — объективно необходимая предпосылка познания. В этом единстве субъект представляет собой хотя и обусловленную объектом, но вместе с тем активную, творческую, преобразующую сторону. Таково единство человека и природы, главным выражением которого является общественное производство, таково также единство познания и практики, познания и творчества. Все эти действительные формы, условия, движущие силы процесса познания в какой-то мере угаданы, но вместе с тем спекулятивно искажены в трансцендентальной аналитике Канта.

Итак, отправным пунктом этой части учения Канта служит понятие априорной связи, которая вносится рассудком в наши ощущения, заключенные в пространственно-временные рамки. Как утверждает Кант, «мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений *связь* есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности» (190).

Рассудок, по Канту, создает систему природы, или, что то же самое, систему опыта. Взаимосвязь, взаимообусловленность, единство природных процессов при этом рассматриваются не как независимое от познающего субъекта содержание природы, а лишь как априорная форма рассудочного познания. Формы рассудка — правила сочетания чувственных данных, из которых, согласно Канту, образуется, формируется природа. Таким образом, процесс формирования человеческих представлений о природе истолковывается как созидание природы, которая тем самым превращается в продукт человеческого творчества. Эта субъективистская концепция имеет в качестве одной из своих предпосылок метафизическое представление о неизменных, не знающих истории, раз навсегда данных человеку априорных рассудочных формах.

Первая задача трансцендентальной аналитики — установление *всех* присущих рассудку априорных форм. На языке Канта, эта задача определяется как «метафизическая дедукция» чистых понятий рассудка. Для

ее решения необходимо, по мнению Канта, приняв за исходное известные в логике различные виды суждений, выделить категории, лежащие в основе каждого из них. Кант анализирует формальнологическое деление суждений на четыре группы (по количеству, качеству, отношению, модальности), указывает на наличие в каждой группе трех типов суждений и таким образом приходит к выводу, что рассудку присущи 12 априорных категорий, которые представляют собой правила синтеза чувственных данных (см. приводимую Кантом таблицу категорий). Таким образом, метафизической дедукцией чистых категорий рассудка Кант обосновывает положение о том, что понятия единства, множества, целокупности, реальности, существования, причинности, взаимодействия, возможности, необходимости и т. д. носят априорный характер. Если Юм полагал, что принцип причинности невыводим из опыта и представляет собой лишь привычку испытывать в определенной последовательности чувственные впечатления, то Кант утверждает, что не только причинность, но и все понятия рассудка, обладающие всеобщим и необходимым значением, принципиально невыводимы из опыта. Однако в отличие от Юма он отвергает психологическое истолкование категорий как формирующихся в сознании индивида под влиянием различных чувственных представлений, поскольку такое истолкование категорий лишает их всеобщности и необходимости. С точки зрения Канта, категории в отличие от частных понятий, создаваемых рассудком с помощью опыта на основе чувственных созерцаний, представляют собой первоначальные структурные логические формы рассудка; сами по себе они суть «вовсе не *знания*, а только *формы мышления* для того, чтобы из данных созерцаний порождать знания» (296). Такая постановка вопроса, естественно, лишает категории объективного содержания, независимого от познавательного процесса.

Кант ограничивается лишь вычленением, перечислением, группировкой категорий рассудка и их истолкованием как априорных форм мышления. Он не пытается вскрыть взаимоотношения между перечисленными группами категорий: они лишь сосуществуют

друг с другом, не образуя системы основных понятий мышления, между которыми естественно было предположить отношения взаимосвязи и субординации. Кант, указывает В. И. Ленин, «не показал *перехода* категорий друг в друга» [11]. Правда, внутри каждой группы категорий Кант обнаруживает определенное, в сущности диалектическое, отношение, тем самым предвосхищая в некотором смысле гегелевские триады. В каждой группе, состоящей из трех категорий, первая категория представляет собой тезис, вторая — антитезис, третья — синтез обеих категорий. Так, в группе категорий качества тезис составляет категория *реальность*, антитезис — *отрицание*, синтез реальности и отрицания — *ограничение*. Но Кант не входит в более обстоятельное рассмотрение обнаруженной им диалектической связи, не указывает на ее принципиальный смысл и значение для логики, а просто констатирует эту, так сказать, любопытную особенность, обнаруживающуюся в каждой группе категорий.

Следующий вопрос трансцендентальной аналитики — «трансцендентальная дедукция чистых понятий рассудка», которая, как признавал Кант, была для него наиболее трудным делом при написании «Критики...». Эта дедукция призвана объяснить, каким образом априорные понятия рассудка применяются к предметам познания. Действительно трудная и, мы бы сказали, неразрешимая задача: ведь категории, согласно Канту, не представляют собой обобщения данных опыта.

Трансцендентальное истолкование априорных форм чувственности сводилось, как было показано выше, к утверждению, что математика как наука возможна лишь при допущении, что пространство и время представляют собой не формы существования объективного мира («вещей в себе»), а чистые априорные созерцания. Трансцендентальная дедукция категорий рассудка движется по этому же примерно пути: она представляет собой обоснование положения, что опыт, а следовательно, и естествознание возможны лишь благодаря наличию в рассудке априорных категорий и их приме-

---

[11] *В. И. Ленин*, Полн. собр. соч., т. 29, стр. 191.

нению к чувственным данным. Поскольку связь представлений, по Канту, носит априорный характер, постольку даже эмпирическое суждение представляет собой априорный синтез чувственных данных. Поэтому «суждения опыта» отличаются, по учению Канта, от «суждений восприятия», лишенных априорной основы. Суждение «солнце нагревает камень», хотя и имеет эмпирическое происхождение, есть результат априорного синтеза, так как включает в себя категорию причинности. Простое чувственное восприятие не дает основания для такого рода суждения, оно позволяет лишь заявить: «Когда солнце освещает камень, он становится теплым». Но опыт отличается от простой констатации чувственно данного; он представляет собой опирающееся на чувственные данные знание отношений, каузальной связи, необходимости и т. д. Отсюда следует, согласно Канту, что опыт невозможен без априорного синтеза ощущений. Таким образом, кантовское понимание опыта принципиально отличается от сенсуалистической концепции опыта, которая сводит все содержание опыта к чувственным данным и, следовательно, отрицает наличие в опыте доопытного (или сверхопытного) знания. Глубокий дуализм пронизывает кантовское понимание опыта: содержание его эмпирично, форма — априорна. Однако то, что Кант называет формой опыта, в действительности составляет и его содержание. Здесь, как и в других случаях, наглядно проявляется метафизичность кантовского представления об отношении формы и содержания.

Пытаясь отгородиться от скептицизма, к которому неизбежно ведет субъективистская трактовка познания и объективной реальности, немецкий мыслитель ищет объективное в самом познающем субъекте, отождествляет это объективное с обязательными для всех правилами априорного синтеза представлений. Но его утверждение, что «действие связано с причиной в объекте», означает лишь то, что связь эта априорна, а «объект» есть априорный синтез чувственных данных в отличие от явлений, которые, существуя в сфере чувственности, характеризуются лишь пространственной и временной определенностью.

Итак, возможность опыта объясняется прежде всего применимостью категорий к чувственным данным (и соответственно их принципиальной неприменимостью к «вещам в себе», т. е. к объективной реальности), с чем в свою очередь связано субъективно-идеалистическое истолкование не только опыта и объектов познания, но и самой природы. Характерно в этом смысле заглавие § 36 кантовских «Пролегоменов»: «Как возможна сама природа?» Ответ на этот вопрос, по мнению Канта, дают трансцендентальная эстетика, доказывающая путем анализа «устройства нашей чувственности» возможность природы как совокупности явлений, и трансцендентальная аналитика, доказывающая путем исследования «устройства нашего рассудка» возможность природы как совокупности правил (законов), которым должны подчиняться все предметы. Значит, трансцендентальное применение категорий имеет своей предпосылкой субъективно-идеалистическое утверждение, что эти категории предписывают законы природе. «Законы,— говорит Кант,— существуют не в явлениях, а только в отношении к субъекту, которому явления присущи, поскольку он обладает рассудком, точно так же, как явления существуют не сами по себе, а только в отношении к тому же существу, поскольку оно имеет чувства» (213).

Однако вопрос о применимости категорий к опыту, к «природе» представляет собой для Канта сравнительно несложную проблему, поскольку уже трансцендентальная эстетика подводит к заключению, что априорное имеет и может иметь лишь эмпирическое, а отнюдь не трансцендентное применение. Главная трудность трансцендентальной дедукции категорий заключается в другом: каким образом обеспечивается *единство многообразия* явлений природы, поскольку оно также должно носить априорный характер. При такой постановке вопроса задача сводится к выяснению априорных условий единства многообразных чувственных данных, необходимой предпосылкой которого должно быть единство познающего субъекта, единство самосознания (апперцепции). Последнее же, утверждает Кант, не может быть результатом познания, опы-

та, формирования познающего *Я*; оно должно предшествовать всему этому и, следовательно, быть априорным. Объединение представлений в одном сознании указывает на «тождество сознания в самих этих представлениях». Это аналитическое, т. е. вытекающее из понятия познающего субъекта, единство в свою очередь предполагает синтетическое единство апперцепции, поскольку речь идет о всех возможных предметах опыта, которые не даны заранее, а возникают в результате воздействия на нашу чувственность извне. А это возможно, полагает Кант, лишь постольку, поскольку все многообразное содержание созерцаний необходимо соотносится с представлением «я мыслю» того самого субъекта, в котором это многообразие находится.

Не приходится доказывать, что относительное единство познающего субъекта действительно существует. Оно нарушается в большей или меньшей мере у психически больных. Физиология, психология, психиатрия изучают это единство личности, проявляющееся, конечно, не только в мышлении, но и в чувстве, практической деятельности, поведении и т. д. как объективно обусловленное явление, имеющее свою не только физиологическую, но и социальную основу. Кант идет по иному, идеалистическому пути, он абсолютизирует человеческое самосознание, отрывает его от объективной действительности, объявляет его априорным, трансцендентальным. С этим связано и метафизическое истолкование единства явлений природы как чего-то абсолютного, исключающего какие бы то ни было противоречия. При таком подходе к вопросу о единстве природы совершенно исключается возможность объективно существующих противоречий, единства взаимоисключающих, но вместе с тем и обусловливающих друг друга противоположностей, т. е. *бесконечное* многообразие природы. Именно к такого рода метафизическому упрощению проблемы сводится кантовское учение о трансцендентальной апперцепции.

Кант характеризует трасцендентальную апперцепцию как «объективное единство самосознания». И здесь, конечно, термин «объективный» употребляется в указанном выше априористическом смысле, так как даже

в самом субъекте (не говоря уже о внешних объективных условиях) Кант не видит действительно объективных предпосылок единства познающего субъекта, единства человеческого *Я* вообще.

Пытаясь вскрыть механизм, при помощи которого трансцендентальное единство апперцепции осуществляет синтез созерцаний, Кант обращается к присущей познающему субъекту *силе воображения.* При этом речь идет не об обычном, изучаемом психологией воображении как способности представлять предмет также и без его присутствия, а об априорном, трансцендентальном воображении. «В этом смысле,— говорит Кант,— воображение есть способность a priori определять чувственность, и его синтез созерцаний *сообразно категориям* должен быть трансцендентальным синтезом *способности воображения*; это есть действие рассудка на чувственность и первое применение его (а также основание всех остальных способов применения) к предметам возможного для нас созерцания. Этот синтез, как фигурный, отличается от интеллектуального синтеза, производимого одним лишь рассудком, без всякой помощи воображения» (205).

Кант всячески открещивается от психологического исследования познавательных способностей, поскольку само по себе такое исследование без учета объективной реальности и ее отражения в сознании субъекта не может привести к признанию «объективного единства самосознания». И все же он не может, естественно, обойтись без соображений, почерпнутых из психологии. Поэтому он говорит о *синтезе схватывания в созерцании* (внимание, наблюдение чувственно данного), *синтезе репродукции* (воспроизведения) в *воображении* и, наконец, о *синтезе узнавания* в *понятии.* Это значит, что познающий субъект должен не только воспринимать, схватывать, усваивать чувственные созерцания, формировать их в *предметы*, воспроизводить то, что было до этого уже сделано бессознательной силой воображения («фигурный синтез»), но и сознавать в понятийной форме эту свою творческую деятельность, узнавать в познаваемом то, что было им создано раньше. Этот

троякий синтез, по мнению Канта, также носит априорный характер; он призван непосредственно доказать возможность опыта, конечной основой которого оказывается, как говорилось выше, чистое неизменное сознание нашего *Я*.

К таким невероятным трудностям приводит субъективно-идеалистическая, априористическая концепция познания, отрицание познаваемой объективной реальности и гносеологического принципа отражения! Именно эта концепция вынуждает Канта изображать предметы познания как продукты самой познавательной деятельности. Совершенно очевидно, что все эти трудности исчезают, если исходить из признания единства познающего субъекта с объективной реальностью, существующей независимо от сознания и воли человека. Но это единство не обеспечивается одним лишь сознанием, отражением объективной реальности; оно результат длительного исторического процесса развития человека, его основой является изменение человеком природы, общественное производство, создающее, по выражению М. Горького, «вторую природу», мир созданных человеком вещей. Кант, конечно, не мог подняться до понимания того, что научная гносеология, философское исследование основ человеческого знания предполагают в качестве своего непременного условия исторический и материалистический анализ общественной практики. Без этого условия невозможно преодолеть ни созерцательной гносеологии метафизического материализма, ни юмовского скептицизма, ни субъективизма вообще.

Вторая часть трансцендентальной аналитики Канта — аналитика основоположений — рассматривает прежде всего способ применения категорий рассудка к явлениям. Общая, т. е. обычная, формальная, логика, давая правила мышления, не может, утверждает Кант, указать, как применять эти правила к явлениям, поскольку она полностью отвлекается от всего содержания форм мышления. Только трансцендентальная логика способна раскрыть способ применения категорий к чувственным данным, в котором и заключается *способность суждения*. Эта способность суждения есть «осо-

бый дар, который требует упражнения, но которому научиться нельзя» (218) [12].

Трансцендентальное учение о способности суждения Кант делит на две основные части: учение о *схематизме* чистого рассудка, т. е. об условиях, способе применения категорий к чувственным данным, и учение об *основоположениях* чистого рассудка, т. е. о тех синтетических априорных суждениях, которые вытекают из применения категорий к этим данным и составляют принципы всякого, в первую очередь естественнонаучного, знания.

Вопрос о применении категорий к чувственным данным, несомненно, имеет громадное теоретическое значение. Каждая наука располагает специфическими категориями, и применение их к новым, открытым посредством наблюдения или эксперимента фактам составляет далеко не простую задачу. Еще бóльшие трудности возникают при применении философских категорий, каждая из которых заключает в себе бесконечно многообразное, противоречивое содержание. Можно согласиться с Кантом в том, что способность суждения предполагает умение применять понятия, категории, причем имеется, безусловно, существенное различие между применением обычных эмпирических понятий (дерево, лошадь) и применением научных, в особенности философских, категорий. Для априористической же гносеологии вопрос о применении категорий к чувственным данным оказывается особенно сложным (и в сущности неразрешимым), поскольку она абсолютно противопоставляет друг другу категории (априорное) и чувственные данные (эмпирическое).

---

[12] Далее Кант остроумно замечает: «Отсутствие способности суждения есть, собственно, то, что называют глупостью, и против этого недостатка нет лекарства. Тупой или ограниченный ум, которому недостает лишь надлежащей силы рассудка и собственных понятий, может обучением достигнуть даже учености. Но так как в таких случаях подобным людям обычно недостает способности суждения (secunda Petri), то нередко можно встретить весьма ученых мужей, которые, применяя свою науку, на каждом шагу обнаруживают этот непоправимый недостаток» (218).

Кант и сам сознает эту трудность; ведь при обычном подведении представлений под понятие имеет место однородность — и то и другое имеют эмпирическое происхождение. Как же применять *чистые* понятия к опытным данным? Ответ на этот вопрос гласит: надо найти «посредствующее представление», т. е. нечто среднее между понятиями и созерцаниями. Таким посредствующим представлением может быть, по мнению Канта, лишь *время,* которое, с одной стороны, чувственно (поскольку представляет собой, согласно Канту, созерцание), а с другой стороны, интеллектуально, так как оно априорно. Все категории рассудка должны получить определение через время. Последнему присущи четыре модуса (временно́й ряд, содержание времени, порядок времени, совокупность времени), соответствующие четырем указанным выше группам категорий. Согласно этому схема, например, субстанции «есть постоянность реального во времени»; схема причинности «состоит в последовательности многообразного, поскольку она подчинена правилу» (225).

Совершенно очевидно, что определение любой категории включает в себя учет отношения ее к другим категориям, и, конечно, не только к категории времени. Свое значение в познании та или иная категория приобретает не в изолированном виде, а во взаимозависимости, в связи с другими категориями. Эта связь предполагает, согласно диалектической логике, не только координацию, но и субординацию, а также переход одной категории в другую. Кант же ограничивается требованием включить в определение основных понятий рассудка время. Такая ограниченная постановка вопроса неизбежно ведет к метафизическим выводам. Так, например, Кант говорит: «Схема необходимости есть существование предмета во всякое время» (225). Не приходится доказывать, что такое определение необходимости совершенно неприменимо к процессу развития. Трансцендентальный схематизм оказывается схематизмом худшего сорта: он не способен разрешить проблему единства рационального и чувственного, теоретического и эмпирического, общего и единичного. Главный вывод, который делает из этого учения Кант,—

это все то же агностическое положение о неприменимости категорий к «вещи в себе».

Трансцендентальные схемы необходимы Канту также для того, чтобы объяснить то, что он называет «чувственными понятиями», к которым относятся все представления о чувственно воспринимаемых предметах. Последние, согласно учению Канта, создаются посредством трансцендентальных схем, с помощью которых осуществляется категориальный синтез чувственных данных и образуются *эмпирические образы*, т. е. чувственно воспринимаемые предметы, например: дом, собака и т. д. Трансцендентальные схемы, утверждает Кант, составляют правила формирования чувственных образов. Непосредственно эти образы представляют собой «продукт эмпирической способности продуктивного воображения», однако эта эмпирическая способность действует в соответствии с эмпирическими (чувственными) понятиями, образуемыми с помощью трансцендентальных схем. Поэтому Кант говорит, что «*схема* чувственных понятий (как фигур в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения a priori; прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы» (223).

Итак, согласно Канту, в основе «чувственных понятий» (треугольник, животное и т. п.) лежат не образы (отражения) соответствующих предметов, а схемы. Понятию треугольника не соответствует никакой образ треугольника, поскольку из образа невозможно вывести геометрические свойства этой фигуры. Не только образ, но и предмет чувственного опыта представляет собой нечто *вторичное* по отношению к схеме. «Понятие о собаке,— пишет Кант,— означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом» (233). Если некоторые положения «Критики чистого разума» (и особенно «Пролегоменов») допускали возможность рассматривать «вещь в себе» как реальные предметы окружающей нас действительности, то учение о схематизме фактически исключает такую

постановку вопроса, доводя до крайней точки субъективно-идеалистическое истолкование предметов внешнего мира и сводя «вещь в себе» к одному лишь сверхчувственному, трансцендентному.

Трансцендентальный схематизм процесса познания, связывающий, по Канту, априорные категории с чувственными данными, с необходимостью приводит к априорно-синтетическим суждениям, которые в известной мере определяют *содержание* опытного знания. Эти суждения Кант называет *основоположениями чистого рассудка.*

Здесь, естественно, возникает вопрос, каким образом возможны априорные основоположения (составляющие, согласно своему понятию, основание для всех других суждений), если априорное, по учению Канта, представляет собой лишь форму знания, содержание которого составляют независимые от априорных форм ощущения. Этот вопрос не может быть разрешен с позиций априоризма прежде всего потому, что нет априорных основоположений рассудка. Но дело в том, что в науке есть положения, принципы, имеющие, во всяком случае в определенных границах, значение всеобщих и необходимых истин. Таковы, например, законы классической механики, открытые Ньютоном. Конечно, и с точки зрения Канта, эти законы механики не представляют собой чистого априорного знания, поскольку здесь речь идет о массе, скорости и других понятиях, которые имеют эмпирическое происхождение и отнюдь не предшествуют опыту. Но раз эти принципы обладают всеобщностью и необходимостью, значит, их основание, согласно Канту, образуют априорные основоположения рассудка. Последние определяют содержание эмпирического знания не непосредственно: они только определяют границы опыта и лишь через посредство этого — его содержание.

Что касается аналитических суждений, то вопрос об их высшем основоположении решается Кантом исходя из того, что эти суждения не дают нового знания, а лишь разъясняют то, что содержится в субъекте суждения. Поэтому формальнологический «*закон противо-*

речия есть всеобщий и вполне достаточный принцип всякого *аналитического знания»* (230).

Гораздо сложнее обстоит дело с синтетическими суждениями, которые обогащают наши знания и содержание которых не может быть поэтому заранее предвосхищено. Однако всякий синтез, по Канту, носит априорный характер; в таком случае действительно возможны основоположения всех синтетических суждений. «Поэтому,— говорит Кант,— высший принцип всех синтетических суждений таков: всякий предмет подчинен необходимым условиям синтетического единства многообразного [содержания] созерцания в возможном опыте» (234). Так как «предмет» в философии Канта означает не объективную реальность, а лишь результат категориального синтеза, такой вывод вполне логичен. Однако логическая правомерность теоретических основ естествознания обосновывается путем отрицания их объективного, независимого от познающего субъекта, значения!

Поскольку предметы опыта суть явления, которые необходимо связаны друг с другом, то из этого следует (учитывая, конечно, кантовское толкование явлений и их связи), что явления должны рассматриваться: 1) как созерцания; 2) как ощущения; 3) как находящиеся в отношении друг к другу; 4) как находящиеся в отношении к сознанию. Эти четыре аспекта соответствуют четырем группам кантовской таблицы категорий. Поэтому и основоположения чистого рассудка делятся Кантом на четыре группы: 1) аксиомы созерцания; 2) антиципации восприятия; 3) аналогии опыта; 4) постулаты эмпирического мышления вообще.

Нет необходимости входить в обстоятельное рассмотрение основоположений рассудка — это заняло бы слишком много места. Достаточно рассмотреть некоторые из них, чтобы понять основной смысл и назначение этой части учения Канта. Так, например, принцип аксиом созерцания формулируется следующим образом: все созерцания суть экстенсивные величины, т. е. характеризуются некоторой однородной, образуемой путем сложения частей величиной. Это можно сказать a priori о всех возможных созерцаниях. Принцип

антиципаций восприятия гласит, что реальное, составляющее содержание ощущений, обладает интенсивной величиной, т. е. степенью.

Из аксиом созерцания следует, что все делимо до бесконечности. Из антиципаций восприятия вытекает, что нет пустоты, так как восприятию всегда присуща определенная степень. Из этих же антиципаций восприятия следует понятие плотности, удельного веса, массы, так как каждое из этих понятий характеризуется степенью.

Не трудно вскрыть теоретические корни кантовской постановки вопроса об априорных синтетических основоположениях опытного знания. Кант исходит из фактов, но, как всегда, интерпретирует их априористически, не допуская возможности иного истолкования закономерности, всеобщности, необходимости этих фактов. Все тела природы обладают массой, удельным весом и т. д. Это эмпирически установленный факт, всеобщность которого вытекает из анализа его необходимости, анализа закона всемирного тяготения и т. д. Науке не известны тела, лишенные удельного веса. Канта такой вывод не удовлетворяет, он представляется ему не строго научным. Соответственно этому он объявляет массу, удельный вес и т. п. априорными в своей основе определениями предметов опыта. А для этого, естественно, необходимы чисто априорные принципы, которые Кант и называет синтетическими основоположениями чистого рассудка.

Следует также отметить, что Кант не ограничивается априористическим истолкованием эмпирически установленных наукой принципов, но и обосновывает с точки зрения априоризма положения, которые в его время отнюдь не были общепринятыми: не существует последних, элементарных частиц материи; нет пустого пространства и пустого времени. Попытка Канта обосновать, пусть и негодными теоретическими средствами, истинность этих положений представляет собой его несомненную заслугу перед естествознанием его времени, которое допускало существование абсолютно неделимых составных частей материи, существование независимых от материи (и, следовательно, пустых)

пространства и времени. Не следует, впрочем, забывать, что кантовский способ доказательства этих принципов означает вместе с тем выхолащивание их материалистического содержания.

По учению Канта, связь явлений, хотя она и есть результат синтезирующей деятельности рассудка, не может быть определена a priori, т. е. вне опыта, до опытного изучения этих явлений. Поэтому об отношений явлений друг к другу можно судить a priori лишь по аналогии, которая существует между такими модусами времени, как постоянность (существование во всякое время), последовательность (существование в разное время), сосуществование (существование в одно и то же время), и чувственными восприятиями.

Принцип аналогий опыта, говорит Кант, вытекает из самой природы опыта в его априористическом истолковании: опыт возможен лишь посредством представления о необходимой связи восприятий. Первая аналогия — основоположение о постоянности субстанции, вторая аналогия — основоположение о временно́й последовательности согласно закону причинности, третья аналогия — основоположение об одновременном существовании согласно закону взаимодействия. Таким образом, во всяком взаимоотношении явлений можно, по Канту, a priori допустить, предвидеть наличие чего-то постоянного (не увеличивающегося и не уменьшающегося), обусловленность последующего во времени предшествующим, наличие взаимодействия между одновременно существующими явлениями.

Из аналогий опыта вытекает, согласно учению Канта, невозможность абсолютного возникновения и абсолютного уничтожения, возможность движения, изменения и т. д. Как и при рассмотрении первых двух основоположений, Кант исходит из принципов, утвердившихся в естествознании его времени, и пытается ответить на вопрос: как они возможны? Ему кажется, что с помощью априоризма он незыблемо утверждает принцип причинности и другие принципы естествознания, но все это достается ему слишком дорогой ценой — ценой отрицания объективного содержания этих принципов и превращения их фактически в чисто логиче-

ские приемы, установки абстрактного мышления. С этой точки зрения причинность не представляет собой необходимой связи вещей, существующих независимо от познания, это лишь связь явлений, т. е. ощущений, и гносеологический императив, которому обязан следовать познающий субъект.

Четвертая группа основоположений чистого рассудка — постулаты эмпирического мышления вообще — это априорное определение того, что́ возможно, действительно и необходимо в природе (или в опыте, что, по Канту, одно и то же). То, что согласно с формальными (априорными) условиями опыта, *возможно*. То, что связано с «материальными» условиями опыта, т. е. с ощущениями, *действительно*. То, связь чего с действительностью определяется согласно общим условиям опыта, существует *необходимо*. Исходя из постулатов эмпирического мышления, Кант отвергает ясновидение, возможность спиритического общения и т. п., поскольку все это не согласуется с формальными условиями опыта, ограничивающими последний сферой явлений. Он отвергает также возможность схоластических «невесомых материй», признание которых не согласуется с «материальными» условиями опыта, т. е. с его неотделимостью от чувственных восприятий. Таким образом, Кант защищает и обосновывает принципы передового естествознания своего времени (а иной раз и предвосхищает сформулированные позднее естественнонаучные принципы) с позиций... априоризма, выхолащивающего объективное содержание этих принципов и познания вообще.

Трансцендентальная аналитика завершается несколькими небольшими разделами, подытоживающими, разъясняющими и уточняющими предшествующее изложение. Первый из них — «Опровержение идеализма» — был написан Кантом специально для второго издания «Критики чистого разума» в связи с обвинениями его «Критики...» в субъективном идеализме, которые он считал следствием непонимания истинного смысла его произведения. Вопреки «догматическому идеализму» Д. Беркли Кант признает существование *внешнего* мира, а в отличие от «проблематического идеализма»

Р. Декарта он полагает, что бытие внешнего мира *столь же* достоверно, как и существование мыслящего *Я* (cogito). Кант доказывает (и это вполне подтверждается современной экспериментальной психологией), что внутренний опыт невозможен без внешнего опыта, что сознание собственного *Я* неотделимо от представления о существовании других вещей *вне меня,* от представления о существовании *материи.* Все эти положения Канта могли бы рассматриваться как материалистические, если бы Кант не считал внешним миром, материей лишь *совокупность* чувственных восприятий, образованных с помощью априорных форм чувственности и рассудка. Априористическое истолкование внешнего мира сводит на нет кантовское опровержение идеализма. Оно свидетельствует лишь о несогласии Канта с другими идеалистическими учениями, но не с идеализмом вообще.

В разделе «Об основании различения всех предметов вообще на phaenomena и noumena» Кант вновь возвращается к вопросу о явлениях и «вещах в себе». Он выступает против лейбницевского понимания феноменов как явлений, познаваемых рассудком с помощью чувственных восприятий в отличие от ноуменов, которые не могут быть предметом восприятия и поэтому представляют собой умопостигаемые сущности, познаваемые одним лишь рассудком. Такое разграничение явлений и умопостигаемых сущностей Кант считает несостоятельным, поскольку оно допускает возможность *интеллектуальной интуиции,* т. е. непосредственного (не опирающегося на чувственные данные) рассудочного постижения того, что не воспринимается чувствами. Непосредственные восприятия могут быть лишь чувственными актами, допущение же интеллектуальной интуиции представляет собой ненаучную претензию на сверхчувственное, сверхопытное знание. Значит, для человека не существует никаких умопостигаемых, т. е. познаваемых сверхчувственным образом, сущностей. Отсюда в свою очередь следует вывод, что онтология в старом смысле слова, т. е. как учение об умопостигаемых, сверхчувственных основах всего существующего, должна получить окончательную отставку как несостоя-

тельная рационалистическая утопия; ее место должна занять трансцендентальная аналитика. Место ноумена должна занять «вещь в себе». Это понятие, разъясняет Кант, имеет лишь *негативное* значение; оно есть то, что мыслится как «неизвестное нечто». Таким образом, и здесь Кант вновь повторяет свое положение об абсолютной непознаваемости «вещи в себе».

Трансцендентальная аналитика заканчивается приложением «Об амфиболии рефлективных понятий, происходящей от смешения эмпирического применения рассудка с трансцендентальным». Амфиболией называется двусмысленность в логическом применении понятий, т. е. логическая ошибка, заключающаяся в том, что одно и то же понятие применяется в разных значениях, причем оба эти значения не разграничиваются, не осознаются, а отождествляются. Так, если понятия рассудка, применимые лишь к явлениям (феноменам), применяются к «вещам в себе» (ноуменам), получается амфиболия. В данном случае речь идет о «рефлективных понятиях», которые, согласно Канту, служат для сравнения уже имеющихся понятий. Рефлексия, следовательно, имеет дело не с явлениями, не с какими-либо объектами, а лишь с представлениями о них. К рефлективным понятиям, по Канту, принадлежат: 1) тождество и различие; 2) совместимость и противоречие; 3) внутреннее и внешнее; 4) определяемое и определяющее (материя и форма). Трансцендентальной рефлексией Кант называет рассмотрение априорных рефлективных понятий в их отношении не только друг к другу, но прежде всего к априорным формам чувственности, с одной стороны, и априорным формам рассудка — с другой.

Лейбницевско-вольфовская философия рассматривала рефлективные понятия как чисто рассудочные, не содержащие чувственного материала, и относила их не к феноменам, а к ноуменам. Но так как, согласно Канту, все понятия рассудка относятся только к феноменам, то такого рода рефлексия смешивает явление и «вещь в себе» и неизбежно приводит к амфиболии. Так, например, Лейбниц утверждает, что понятия, все признаки которых совпадают, тождественны («принцип

неразличимости»). В противоположность Лейбницу Кант заявляет, что то, что утверждается о понятиях, не может непосредственно утверждаться о предметах, суждение о которых предполагает наличие созерцания. Две капли воды, если допустить даже, что все признаки их совпадают, не тождественны хотя бы потому, что они находятся в двух местах пространства. Следовательно, рефлективные понятия (как и категории рассудка вообще) должны всегда применяться лишь к чувственно данному, к явлениям.

Исходя из формальнологического закона о несовместимости противоречащих друг другу суждений, Лейбниц утверждает, что между реальностями невозможно противоречие, из чего, по его мнению, вытекает понятие абсолютного единства всех реальностей и понятие «всереальнейшей сущности». Возражая Лейбницу, Кант выступает против характерного для рационализма стремления выводить сущность вещей из чистых понятий. Кант совершенно правильно отвергает такую постановку вопроса, подчеркивая, что понятия не имеют сверхопытного применения. Но вместе с антисенсуалистической тенденцией рационализма он отвергает и применение понятий к объективной реальности.

Рационализм абсолютно противопоставляет внутреннее и внешнее. Такое противопоставление привело сторонников данного учения к выводу, что внешнее — это чувственно воспринимаемое, а внутреннее — умопостигаемое, субстанциальное. Лейбницевское учение о монадах представляет собой завершение этой метафизической абсолютизации внутреннего. Кант совершенно справедливо говорит, что не только понятие внешнего, но и понятие внутреннего должно быть связано с чувственно данным, с опытом: «Я не нахожу ничего безусловно внутреннего, а всегда нахожу только сравнительно внутреннее, состоящее в свою очередь из внешних отношений» (325). Указывая, что противоположность между внутренним и внешним не абсолютна, Кант, однако, не порывает с метафизическим представлением об абсолютно внутреннем, поскольку он утверждает, что никакое проникновение познания в глубь природы не ведет к познанию «вещи в себе».

И тут, стало быть, проявляется непоследовательность, половинчатость Канта.

Касаясь понятий материи и формы, Кант и здесь предлагает «трансцендентальное» решение проблемы, основывающееся на априористическом истолковании понятия формы, которое исключает его применение к объективной реальности. В этой связи он выступает против учения Лейбница об объективности пространства и времени, доказывая, что с точки зрения трансцендентальной рефлексии форма всегда предшествует материи (содержанию) и определяет ее.

Таким образом, учение Канта о трансцендентальной рефлексии, выявляя некоторые действительные пороки рационализма (впрочем, не вполне раскрытые и самим Кантом), отнюдь не преодолевает пороков агностицизма и субъективизма. Отвергая возможность сверхчувственного знания, а следовательно, и претензии на теоретическое доказательство правомерности мистицизма, Кант неустанно повторяет свое основное положение о непознаваемости объективной реальности, которая объявляется трансцендентной, сверхопытной, сверхприродной. Такой вывод, как показало последующее развитие буржуазной философии, также может служить основой мистицизма. Последним тезисом трансцендентальной аналитики является утверждение, что условия, делающие возможным познание, вместе с тем также и ограничивают его непреодолимыми границами. В этом положении полностью выявляется главный порок кантовского обоснования возможности теоретического естествознания.

4. Трансцендентальная диалектика. Проблема философии как науки

Разум, который, согласно Канту, есть высшая способность познания, качественно отличающаяся от рассудка, составляет предмет второй части трансцендентальной логики. Рассудок судит, разум умозаключает, первый имеет дело с предметами опыта, второй — лишь с суждениями рассудка. Рассудок есть способ-

ность, дающая правила для синтезирования чувственно данного; разум — способность, дающая принципы. Понятия разума, которые Кант в отличие от понятий рассудка называет принципами, именуются им также идеями; при этом имеется в виду учение Платона об идеях, но вместе с тем категорически отвергается мысль о трансцендентном бытии идей; они существуют лишь в разуме как априорные принципы.

Естествознание имеет дело с природой, с опытом. Это, следовательно, сфера рассудка, которая удовлетворяется находящимися в ее распоряжении категориями, схемами, основоположениями. Философия в отличие от наук о природе не может ограничиться синтезированием чувственных данных; она стремится познать абсолютное, заполнить неизбежные пробелы опыта, постигнуть единство всего существующего. Источником философии, говорит Кант, служит потребность разума в безусловном (абсолютном) единстве. Но в природе (в кантовском ее толковании) нет ничего безусловного, абсолютного. Значит, разум, или философия, стремится познать непознаваемое. Это, конечно, неосуществимо. Идеи разума (философии) никогда не достигают ноуменов и тем не менее они необходимы; необходимы для опытного знания в качестве идеалов знания, регулятивных, т. е. направляющих познание, принципов, обязывающих ученого стремиться ко все более широким обобщениям, не успокаиваться на достигнутом.

Кантовское понимание разума с самого начала принимает агностический характер. Высоко оценивая направленность разума к постижению целого, всеобщего, абсолютного, признавая значение этой устремленности для наук о природе, Кант вместе с тем утверждает, что все попытки разума достигнуть своей цели (а эти попытки неизбежны) с необходимостью ведут к заблуждениям, к тому, что разум впадает в неразрешимые противоречия (в этом-то и заключается, по Канту, диалектика разума, трансцендентальная диалектика). Разум, следовательно, есть и высшая способность познания (хотя он в сущности ничего не познает, а только регулирует рассудочное познание), и высшая способность заблуждения, поскольку он не может отказаться

от стремления познать «вещь в себе», абсолютное, трансцендентное. В этом кантовском понимании разума наглядно проявляется кризис рационализма XVII—XVIII вв., но вместе с тем и отказ от иррационалистических выводов: идеи разума все равно остаются идеалами знания, разумное по-прежнему составляет важнейшее, к чему стремится и должен стремиться человек.

То, что Кант говорит об отношении между разумом и рассудком, представляет собой в сущности определенную концепцию об отношении между философией и всеми другими, специальными науками. Последние дают относительные истины, философия же претендует на абсолютную истину, абсолютное знание, которые, однако, недостижимы ни в какой мере. Относительные истины, по учению Канта, не составляют частиц абсолютного знания, это истины совершенно иного рода, неотделимые от специфического устройства познавательных способностей человека. Философии с этой точки зрения нечего брать у частных, специальных наук, которые черпают из философии свои основоположения. Но так как объект философии непознаваем, то философия, не сознавая этого, двигалась по ложному пути, поскольку идеи разума применялись не как регулятивные идеи, а как понятия, приложимые к трансцендентной реальности, к «вещам в себе». Единственный выход из этой трагической ситуации заключается в том, чтобы превратить философию из учения о трансцендентном (а такое учение не может не быть несостоятельным) в учение об априорных идеях разума, из онтологии (теории бытия) в гносеологию (теорию познания). Этот выход и указывает, по мнению Канта, «Критика чистого разума», и в частности трансцендентальная диалектика, поскольку она призвана ответить на вопрос: возможна ли и в каком смысле слова философия как наука?

Кант проводит различие между эмпирической, логической и трансцендентальной видимостью, возникающей в процессе познания. Трансцендентальная видимость неизбежна; она коренится в самой природе разума, которая повелевает ему постоянно преступать границы опыта, устремляться в непознаваемое. Транс-

цендентальная диалектика и есть учение о фатальных иллюзиях разума. Источник этих иллюзий — априорные основоположения, или идеи, разума, которые не заимствованы из чувств или рассудка, а составляют его собственную природу, из которой проистекают его стремления к познанию абсолютного, неизбежно приводящие его к неразрешимым противоречиям. «Существует естественная и неизбежная диалектика чистого разума, не такая, в которой какой-нибудь простак запутывается сам по недостатку знаний или которую искусственно создает какой-нибудь софист, чтобы сбить с толку разумных людей, а такая, которая неотъемлемо присуща человеческому разуму и не перестает обольщать его даже после того, как мы раскрыли ее ложный блеск, и постоянно вводит его в минутные заблуждения, которые необходимо все вновь и вновь устранять» (339—340). Кант, следовательно, отказывается от весьма широко распространенного в его время толкования диалектики как софистики, умения подбирать аргументы для какой угодно цели. Он ставит вопрос о диалектике разума, диалектике познания, внутреннем противоречии, присущем познанию на высшем его уровне. Однако диалектика, с точки зрения Канта, все же не есть путь к истине, ибо истина, к которой стремится разум, недостижима, в силу чего диалектика представляет собой путь великих заблуждений, *великих*, поскольку она ставит, раскрывает, в известном смысле даже разъясняет самые великие вопросы, но, конечно, никак не решает их. Впрочем, Кант претендует на особое, трансцендентальное разрешение этих вопросов, которое призвано увенчать его «Критику чистого разума» и открыть перспективы для создания системы трансцендентального идеализма.

В трансцендентальной аналитике категории выводятся путем анализа принятой в формальной логике классификации суждений. В трансцендентальной диалектике имеет место аналогичный прием: трем основным типам умозаключений, применяемых формальной логикой, соответствуют три априорные идеи чистого разума. Категорическое умозаключение, по мнению Канта, приводит нас к идее субстанциальной души,

к понятию субъекта, который по самой природе своей не может быть предикатом. Гипотетическое умозаключение ведет нас к идее мира как безусловного целого. И наконец, разделительное умозаключение, также восходя от обусловленного к безусловному, приводит нас к идее об абсолютном единстве условий всех предметов мышления вообще, т. е. к идее бога. Поскольку идеи разума не основываются в отличие от понятий рассудка на чувственных данных, постольку не может обсуждаться вопрос о том, соответствуют ли они своему предмету, т. е. представляют ли они собой истины. Кант стремится также доказать, что идеями души, мира, бога принципиально исчерпываются все возможные идеи разума, поскольку, конечно, речь идет об идеях абсолютного.

Основными дисциплинами лейбницевско-вольфовской философии были «рациональная психология» (учение о душе), «рациональная космология» (учение о мире как о безусловном целом) и «рациональная теология». Кант утверждает, что эти философские дисциплины необходимо порождены природой разума, выражают постоянное стремление разума перейти от обусловленного к безусловному. Поскольку проблемы души, космоса, бога занимают весьма важное место во всей истории философии, Кант пытается, таким образом, теоретически подытожить исторически сложившуюся проблематику философии, обосновать ее априорную необходимость.

Основным содержанием трансцендентальной диалектики является доказательство принципиальной несостоятельности трех вышеуказанных философских дисциплин: ни одна из них не может быть научной, не может доказать то, что она утверждает, ибо в основе каждой из них лежит «диалектическое умозаключение», неизбежно приводящее к неразрешимым противоречиям. «Рациональная психология», исходя из представления о мыслящем субъекте, приходит к выводу, что душа есть субстанция, нечто простое, т. е. не имеющее частей и в силу этого неразрушимое, нечто единое в различные времена своего существования, нечто находящееся в отношении к возможным предметам в про-

странстве. А отсюда делается вывод, что душа нематериальна, бессмертна, образует в своем тождестве личность, духовное, взаимодействующее с вещами, но независимое от человеческого тела.

Кант обстоятельно опровергает все утверждения этого идеалистического учения о душе. Положения «я мыслю», «я существую как нечто мыслящее» имеют эмпирический характер и поэтому не дают никакого основания для вывода о существовании абсолютной, необусловленной духовной сущности. Понятие субстанции также основано на чувственных данных, синтезированных рассудком; оно применимо лишь к опыту, но отнюдь не к «вещи в себе». Таким образом, «рациональная психология» применяет категории рассудка к тому, что не есть опытно данное, и тем самым впадает в паралогизм (ошибочное умозаключение). Отвергая «рациональную психологию», Кант считает возможным сохранить в философии лишь учение о трансцендентальной идее души как идее чистого разума, которая, не имея отношения к какому-либо известному нам познаваемому предмету, тем не менее сохраняет значение регулятивного принципа. Иначе говоря, основную идею «рациональной психологии» следует толковать не онтологически, а гносеологически; она отнюдь не отбрасывается, а лишь интерпретируется как определенный идеал знания о том, существование чего можно мыслить, но нельзя доказать. Агностическая критика идеалистического и религиозного учения о душе прокладывает дорогу этическому обоснованию бессмертия души, к которому Кант, как известно, пришел в «Критике практического разума». А если, далее, учесть, что протестантизм как религия (в отличие от католицизма) не требует логического «доказательства» христианских догматов, то станет очевидным, что кантовская позиция в вопросе о душе (как и аналогичная позиция в вопросе о боге) в общем согласовалась с установками либерального протестантизма.

И все же в условиях феодальной Германии критика Кантом идеалистического учения о душе несомненно сыграла исторически прогрессивную роль. Многочисленные оговорки, которыми сопровождается эта кри-

тика, необходимы были Канту прежде всего для оправдания этой критики, направленной не просто против какой-то философской школы, но против одного из важнейших христианских догматов. И то, что современный томизм постоянно полемизирует с кантовской критикой идеалистической концепции души, возрождая догматическую «рациональную психологию», свидетельствует о том, что аргументы Канта и поныне приводят в замешательство апологетов религиозного мировоззрения.

Переходя к критике «рациональной космологии», т. е. идеалистического (и вместе с тем метафизического, антидиалектического) истолкования мира как безусловного целого, Кант прежде всего отмечает, что и эта философская дисциплина восходит от обусловленного, имеющегося в опыте, к безусловному, которое в данном случае понимается как «вся сумма условий», определяющих существование мира явлений. Согласно Канту, здесь, как и в «рациональной психологии», имеет место неправомерное применение категорий к тому, что не является чувственно данным. Следствием этого оказываются антиномии, т. е. противоречащие друг другу (взаимоисключающие) суждения, которые, однако, обладают одинаковой логической обоснованностью. Антиномия представляет собой противоречие между тезисом (определенным утверждением) и антитезисом (его отрицанием), противоречие, которое не может быть разрешено путем синтеза.

Кант утверждает, что соответственно четырем классам категорий рассудка существуют лишь четыре космологические идеи, а значит, и четыре антиномии чистого разума. В первой антиномии тезис представляет собой утверждение: мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве, антитезис — отрицание этого положения. Здесь Кант противопоставляет друг другу теологическое и материалистическое решение вопроса и объявляет и то и другое одинаково доказуемыми, но вместе с тем исключающими друг друга.

Тезис второй антиномии утверждает, что все сложное состоит из простых (неделимых) частей, антитезис, напротив, гласит: в мире нет ничего простого. В данном

случае Кант сталкивает друг с другом метафизическое и диалектическое представления о соотношении сложного и простого, целого и части. И то и другое представление, с точки зрения Канта, не может быть утверждено как истинное знание, так как они опровергают друг друга.

Согласно тезису третьей антиномии, для объяснения явлений природы необходимо допустить наряду с существованием законов природы свободную причинность; в противоположность этому утверждается, что не существует никакой свободы и все совершается в мире по законам природы. И здесь Кант сталкивает друг с другом две широко распространенные в истории философии концепции — индетерминизм и детерминизм, доказывая, что ни одной из них нельзя отдать предпочтения.

Тезис четвертой антиномии говорит о существовании в мире (в качестве части его или его причины) «абсолютно необходимой сущности», т. е. бога. Антитезис полностью отвергает это утверждение. И оба они — тезис и антитезис — одинаково доказуемы! Следовательно, теолог никогда не опровергнет атеиста. Но и последний не сможет опровергнуть основного догмата религиозной веры.

Не вдаваясь в рассмотрение кантовских доказательств каждой антиномии, ее тезиса и антитезиса, следует сказать, что в кантовских антиномиях содержатся глубокие диалектические догадки о противоречиях между конечным и бесконечным, простым и сложным, необходимым и случайным, свободным и необходимым. Кант заблуждается, утверждая, что имеются всего лишь четыре антиномии, что антиномии существуют лишь в разуме, что они неразрешимы и т. д. Диалектические противоречия, выявляющиеся в процессе познания, представляют собой отражение объективной диалектики внешнего мира. В этих противоречиях, в их разрешении выражается не бессилие человеческого разума, а, напротив, его мощь, глубокое проникновение в сущность явлений. Поэтому диалектические противоречия процесса познания — это не тупик, из которого

нет выхода, а, наоборот, движущая сила процесса познания. Обо всем этом у Канта, конечно, нет речи.

Анализ первой антиномии приводит Канта к выводу, что тезис и антитезис одинаково неверны. Пространство и время лишь априорные формы чувственности, следовательно, они неприменимы к миру как безусловному целому, который может мыслиться лишь как ноумен, т. е. непознаваемое. Кант не ставит вопроса о единстве конечного и бесконечного, преходящего и вечного, не сознает того, что, изолировав противоположности друг от друга, метафизически противопоставив их друг другу, он тем самым лишил себя возможности понять их единство, в котором как раз и заключается истина.

Аналогичное положение имеет место и при рассмотрении второй антиномии: тезис и антитезис провозглашаются одинаково несостоятельными. И здесь Кант не видит того, что сложное и простое соотносительны, в силу чего можно говорить лишь о сравнительно (более или менее) сложном или простом.

Несколько иной подход предлагается Кантом при рассмотрении третьей и четвертой антиномий. В этих антиномиях и тезис, и антитезис признаются истинными, если их относить к различным сферам — к миру явлений, с одной стороны, и к миру «вещей в себе» — с другой. В мире явлений не существует никакой свободы и все совершается по необходимости. Но категория необходимости неприменима к «вещи в себе», в царстве которой, следовательно, возможна «свободная причинность». Таким образом, Кант противопоставляет природе свободу, которая трактуется чисто негативно как отсутствие природной обусловленности. Впрочем, из этого допущения Кант пытается вывести свободу воли человека, которая, по его мнению, становится возможной благодаря вере в трансцендентную свободу; эта вера становится побудительным мотивом, противостоящим эмпирическим причинам, непосредственно воздействующим на волю.

Мир явлений не дает никакого основания для утверждения относительно существования «абсолютно необходимой сущности», т. е. бога, ни в мире, ни вне

его, ни как части мира, ни как его первопричины. Однако то, что невозможно в мире явлений в силу определяющих его закономерностей, категорий рассудка, вполне возможно, по мнению Канта, в мире ноуменов, где законы природы, т. е. априорные правила рассудка, не действуют.

В связи с критикой «рациональной теологии» (и соответственно рассмотрением трансцендентальной теологической идеи) Кант выдвигает понятие трансцендентального идеала разума. Поскольку разум стремится ко все более полному, глубокому, всестороннему знанию всего, что существует и что возможно, это стремление должно иметь априорное основание, каковым может быть, согласно Канту, лишь *идея совокупности всего возможного.* Эта идея и есть трансцендентальный идеал чистого разума, или, что то же самое, идея бога. «Рациональная теология» гипостазирует эту идею, пытаясь доказать существование «всереальнейшей сущности» и определить ее атрибуты. Кант анализирует физикотеологическое, космологическое и онтологическое «доказательства» бытия бога и приходит к выводу, что все они не выдерживают критики. Это значит, утверждает Кант, что «рациональная теология» по самой природе своей ложна и не имеет права на существование, идея бога не выражает какой-либо известной человеку реальности, это априорная, трансцендентальная идея, идеал чистого разума. Нельзя доказать, что бог существует, но нельзя также доказать, что его нет. Тем не менее Кант считает теизм более правомерной точкой зрения, чем атеизм. В атеизме Кант не видит никакого положительного содержания, теизм же представляется ему неправомерным гипостазированием трансцендентального идеала чистого разума. Но идеал этот остается во всех случаях, в нем, по мнению Канта, заключено важнейшее содержание религии и теологии, содержание, которое никоим образом не должно быть оспариваемо. Не удивительно поэтому, что Кант заканчивает критику спекулятивной теологии признанием необходимости «трансцендентальной теологии», которая, не утверждая, что бог существует (и отрицая возможность теорети-

ского доказательства бытия бога), обосновывает безусловную необходимость веры в бога, необходимость религии [13].

5. Трансцендентальное учение о методе. «Критика чистого разума» и последующее развитие буржуазной философии

Заключительный раздел «Критики чистого разума» — трансцендентальное учение о методе, цель которого состоит в указании пути к созданию системы чистого разума, системы трансцендентального идеализма. Здесь Кант не высказывает каких-либо новых положений, а лишь формулирует требования, предъявляемые к философскому исследованию «критической философией».

Составными частями кантовского учения о методе являются *дисциплина, канон, архитектоника, история чистого разума.* В главе о дисциплине чистого разума подвергается критике догматическое, полемическое и скептическое применение разума; ему противопоставляется «критический» метод, сущность которого была уже выяснена выше. Обосновывая метод «критицизма», Кант решительно высказывается за свободу научного исследования, научных дискуссий, считая недопустимым и противоречащим природе разума преследование атеистов, материалистов и других противников идеализма и религии. Но, выступая против всякого внешнего ограничения разума, Кант вместе с тем своим учением о дисциплине чистого разума ограничивает его изнутри, «дисциплинирует» его с помощью агностицизма и априоризма. Дисциплина чистого разума

---

[13] Поэтому Н. Г. Чернышевский правильно подчеркнул, что при всей своей полемике с «рациональной теологией» Кант стремился к тому, «чтобы отстоять свободу воли, бессмертие души, существование бога, промысл божий о благе людей на земле и о вечном блаженстве их в будущей жизни,— чтобы отстоять эти дорогие сердцу его убеждения от — кого? — собственно, от Дидро и его друзей; вот о чем думал Кант» (*Н. Г. Чернышевский*, Избранные философские сочинения, т. III, М., 1951, стр. 784).

призвана умерять его порывы, оберегать его от суждений об объективной реальности, из чего следует вывод, что «критическая философия» служит «не органоном для расширения, а дисциплиной для определения границ, и, вместо того чтобы открывать истину», у нее «скромная заслуга: она предохраняет от заблуждений» (655). Тем не менее философия «критицизма», по мнению Канта, дает и определенную совокупность априорных основоположений для правильного применения познавательных способностей. Так, например, трансцендентальная аналитика есть *канон* чистого рассудка. Поскольку разум не может привести к новым знаниям, то не существует канона теоретического разума, т. е. принципов его позитивного применения. Однако понятие канона, утверждает Кант, вполне применимо к сфере практического разума, к учению о нравственности, о должном.

Все интересы человеческого разума, как теоретического, так и практического, могут быть, по мнению Канта, сведены к следующим трем основным вопросам: *что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться?* Трансцендентальное учение о каноне, собственно, и призвано быть руководством для решения этих вопросов в полном соответствии с принципами, сформулированными «Критикой чистого разума».

Учение Канта об архитектонике чистого разума представляет собой изложение принципов построения системы трансцендентального идеализма. Двумя основными предметами философии, согласно Канту, должны быть природа и свобода. Философия природы имеет дело с тем, что *есть*, нравственная философия, исследующая сферу свободы,— с тем, что *должно быть*. Поскольку философия изучает лишь априорные принципы всякого знания, она представляет собой пропедевтику, критику чистого разума. Спекулятивному применению чистого разума соответствует метафизика природы, его практическому применению — метафизика нравов. В целом система метафизики складывается из онтологии (эту роль выполняет «Критика чистого разума»), рациональной физиологии (учение о природе), рациональной космологии и... трансцендентальной теологии, впро-

чем, лишь в том ограниченном смысле, в каком это допускается «критической философией», или, говоря иными словами, в пределах практического разума.

Таким образом, в своем учении об архитектонике чистого разума Кант стремится придать своему агностицизму характер систематической философской теории, законченной системы, обладающей позитивным содержанием. Отвергая возможность познания объективной реальности, Кант объявляет задачей философии исследование архитектоники чистого разума, его спекулятивного и практического (в области нравственности) применения.

В заключительной краткой главе трансцендентального учения о методе Кант бегло характеризует основные вопросы «Истории чистого разума», которая по его замыслу должна быть логическим анализом и подытожением истории философии и, следовательно, историко-философским подтверждением безусловной необходимости того «критического пути», который был избран Кантом. Лишь на этом пути можно будет, как говорит Кант, «еще до конца настоящего столетия (напоминаем, что «Критика чистого разума» вышла в свет в 1781 г.— *Т. О.*) достигнуть того, чего не могли осуществить многие века, а именно доставить полное удовлетворение человеческому разуму в вопросах, всегда возбуждавших жажду знания, но до сих пор занимавших его безуспешно» (695).

Этими словами заканчивается «Критика чистого разума», и они наглядно свидетельствуют о том, что среди всех философских иллюзий, разоблачение которых Кант считал своей первостепенной задачей, он не заметил догматической иллюзии относительно возможности создания завершенной, неизменной, окончательной в своих выводах системы философского знания. Отрицая возможность познания абсолютного, Кант тем не менее полагал возможным создание философии как системы абсолютных истин, не требующих дальнейшего развития. Поэтому он утверждал, что, пока не создана система трансцендентального идеализма, философии в строгом смысле этого слова не существует: имеется лишь *философствование*, т. е. упражнение разума в

исследовании общих принципов, не более. Кант явно не придавал значения *развитию* философии: он видел в истории философии лишь различные попытки, каждый раз терпевшие фиаско.

В еще большей мере, чем предшествующие философы, Кант противопоставлял философию как некую науку наук всем другим, частным, специальным наукам. Философские проблемы, с его точки зрения, в отличие от проблем всех других наук имеют априорное, а не эмпирическое происхождение. Философии не приходится сообразоваться с данными наук о природе и обществе, напротив, эти науки руководствуются основоположениями рассудка и разума, совершенно независимыми от опыта. Такая догматическая постановка вопроса о месте философии в системе человеческих знаний, о ее роли в духовной жизни общества отнюдь не противоречит кантовскому критицизму; она из него вытекает.

То обстоятельство, что «Критика чистого разума» не решила (да и не могла решить) поставленных ею вопросов, не помешало ей дать мощный толчок дальнейшему развитию философской мысли, немецкой классической философии прежде всего. Учение Канта уже в конце XVIII в. вызвало оживленную философскую дискуссию в Германии. Оно подвергалось критике слева и справа. Сторонник Канта Л. Рейнгольд пытался конкретизировать кантовское учение о чувственных созерцаниях с целью смягчения кантовского агностицизма и субъективизма. Ф. Г. Якоби, И. Г. Гаман подвергли критике кантовскую концепцию «вещи в себе» с целью обоснования возможности сверхопытного знания. Г. Э. Шульце (Энезидем) отверг учение Канта о «вещи в себе» и попытался возродить философский скептицизм в духе Юма и его предшественников. С субъективно-идеалистических позиций, родственных берклианству, критиковал Канта также и С. Маймон. Все эти мыслители, подвергая критике философию Канта, не замечали, однако, важнейших поставленных ею проблем. Эти проблемы стали в центре внимания выдающегося продолжателя учения Канта И. Г. Фихте, «наукоучение» которого имело своей непосредствен-

ной задачей доказательство возможности системы научного, и прежде всего философского, знания. Фихте отказался от кантовского агностицизма, но вместе с тем и от признания объективной реальности. Он попытался с позиций субъективного идеализма, исходным положением которого было понятие абсолютного *Я* (составляющее, согласно Фихте, внутреннюю определяющую основу всех эмпирических *Я*, т. е. обычных, смертных людей), всесторонне развить идею Канта о единстве познания и творчества. В фихтевском абсолютном *Я* не трудно узнать трансцендентальную апперцепцию Канта, которая, однако, подверглась существенному изменению: это не просто единство самосознания, но вместе с тем единство воли, деятельности, поскольку в абсолютном *Я*, с точки зрения Фихте, знание и сила полностью совпадают и потому всемогущи. Абсолютное *Я* полагает самое себя, ибо оно абсолютно. Абсолютное *Я* полагает не-*Я*, т. е. все другое, весь внешний мир, который необходим абсолютному субъекту как его антипод, как материал для его творческой деятельности.

Противоречия, которые у Канта были следствием фатальных заблуждений человеческого разума, его неспособности проникнуть за пределы мира явлений, превращаются у Фихте в движущую силу познания и творческой деятельности. Тезис и антитезис уже не являются несовместимыми противоположностями; они диалектичны: противоречие между ними находит свое разрешение в синтезе. Диалектика, таким образом, становится формой развития абсолютного *Я*, в понятии которого Фихте выражает свое представление о всей совокупной мощи человечества как результате его не только прошлого и настоящего, но и будущего развития.

Ф. В. Шеллинг, истолковывая в духе объективного идеализма идею Канта о бессознательной силе воображения, создающей мир явлений, превращает эту бессознательную силу из человеческой в сверхчеловеческую, сверхприродную, и природа становится с этой точки зрения «бессознательной поэзией духа». По учению Шеллинга, ни *Я*, ни не-*Я* нельзя принять за исходное положение философии: исходным является их тождество, которое не есть ни субъект, ни объект и пред-

ставляет собой, следовательно, бессознательное, но духовное начало. Это абсолютное тождество Шеллинг противопоставляет, с одной стороны, кантовскому дуализму, а с другой стороны, фихтевской альтернативе (необходимости взять за исходное одно из двух: сознание или бытие, *Я* или не-*Я*).

Однако абсолютное тождество, исключающее всякие различия, должно все же быть источником всего многообразия действительного мира. Поэтому Шеллинг постулирует в нем бессознательное стремление, хотение стать сознательным духом, фихтевским абсолютным *Я*, которое, таким образом, представляется Шеллингу не исходным пунктом, а высшим результатом развития. Вследствие хотения бессознательное тождество раздваивается на противоположности, диалектическое движение которых образует иерархическую лестницу развития мира.

В учении Гегеля, величайшего представителя классического немецкого идеализма, кантовский чистый разум из человеческой способности превращается в объективно существующее мышление, в субстанцию всего существующего («абсолютная идея»), которая является вместе с тем субъектом, осуществляющим себя в ходе всемирной истории человечества. Различие между мышлением и бытием, самосознанием и внешней действительностью есть, с точки зрения Гегеля, следствие «отчуждения» абсолютной идеей своей сущности, результат процесса самопознания, в котором абсолютная идея объективирует, опредмечивает свою сущность, с тем чтобы затем снять это опредмечивание, объективирование и вернуться к самой себе, т. е. в чистую сферу мышления. Различие между разумом и внешним миром представляет собой, по Гегелю, продукт развития, основу которого образует диалектическое тождество мышления и бытия. Это тождество отличается от шеллинговской абсолютной индифференции тем, что оно с самого начала заключает в себе различие между субъектом и объектом; мышление есть мыслящее и мыслимое, сознание и его предмет, *Я* и не-*Я*. Противоречия, заключающиеся в этом тождестве мышления и бытия, влекут за собой необходимое развитие мира, ко-

торое происходит на основе постоянно возникающих и разрешающихся диалектических противоречий. Таким образом, кантовская диалектика чистого разума, навевающая пессимистические выводы, трансформируется в учение о диалектически развивающейся, идущей по пути прогресса разумной действительности. Противоречие между разумом и якобы неразумной действительностью рассматривается Гегелем как преходящая ступень: разумное неизбежно оказывается действительным, так же как действительное — разумным. Диалектические идеи, наметившиеся в кантовской трансцендентальной логике, получают всестороннее развитие в гегелевской диалектической логике, в которой категории рассматриваются в их взаимосвязи, изменении, развитии. При этом речь идет не только о гносеологических категориях, но и о таких понятиях, как бытие, качество, количество, мера, сущность, явление, закон, свобода, механизм, химизм, жизнь, практика и т. д. В. И. Ленин отмечал гениальность такой постановки вопроса, в которой, правда на идеалистический лад, было сформулировано важное положение о совпадении диалектики, логики и теории познания.

Фихте, Шеллинг и Гегель развивали прогрессивные идеи кантовского учения.

Иную позицию заняли по отношению к Канту реакционные буржуазные философы. Уже в первой половине XIX в. А. Шопенгауэр истолковывает «вещь в себе» Канта в духе воинствующего иррационализма, волюнтаризма и пессимизма. Мир, с точки зрения этого философа, есть, с одной стороны, бессознательная, слепая, стремящаяся к саморазрушению космическая воля, а с другой стороны, не более чем совокупность человеческих представлений, которые-де наивно принимаются за разумную, подчиняющуюся определенным законам, упорядоченную действительность. Человеческий разум приспособлен лишь к миру явлений и служит практическим нуждам человека, жалкого, несчастного существа, которое воплощенная в нем мировая воля толкает к самоуничтожению. Это антиинтеллектуалистское истолкование учения Канта стало доминирующим в эпоху империализма. В то время как Кант доказывал, что

наука невозможна без опыта, чувственных данных, неокантианцы превратили науку (и весь человеческий опыт) в чисто априорную конструкцию. Кант отвергал возможность интеллектуальной интуиции. Принимая это положение Канта, А. Бергсон сделал вывод о бессилии разума, которому он противопоставил инстинкт, мистическую интуицию. «Одна из наиболее важных и наиболее глубоких идей «Критики чистого разума»,— писал Бергсон,— это идея о том, что если метафизика вообще возможна, то лишь благодаря вѝдению (une vision), а не благодаря диалектике» [14].

Кант доказывал, что опыт представляет собой не бессвязную массу чувственных данных, а *систему* эмпирических знаний. Субъективный идеалист Р. Авенариус в своей «Критике чистого опыта», отбрасывая кантовский априоризм, пытается вместе с тем развенчать самое идею науки как изучения закономерностей, имеющих всеобщее и необходимое значение. Таким образом, кантовский «критицизм», неразрывно связанный со стремлением обосновать возможность теоретического познания, превращается в фактическое отрицание науки.

Э. Гуссерль, принимая положение Канта о том, что категории не являются обобщениями эмпирических данных, а представляют собой первоначальные логические структурные формы рассудка, создал «феноменологию», согласно которой идеальные сущности, содержащиеся в человеческом сознании, но якобы независимые от него, составляют подлинное первоначальное бытие; вся остальная действительность оказывается с этой точки зрения второстепенной, вторичной реальностью, которую философское исследование «заключает в скобки», т. е. оставляет вне рассмотрения. Категории, которые Кант считал формами научного синтеза чувственных данных, лишенными всякого значения за пределами опыта, становятся у Гуссерля формами «идеального бытия», не имеющего непосредственного отношения к реальной действительности. Если Кант противопоставлял философствованию философию как

---

[14] *H. Bergson,* La pensée et le mouvant, P.U.F., 1946, p. 155.

систематическое знание о всеобщем и необходимом, то экзистенциалист Г. Марсель утверждает, что философия возможна лишь как философствование. А неопозитивисты, в сущности развивая те же нигилистические идеи, объявляют задачей философии... преодоление философии путем «лингвистического анализа», призванного доказать, что философские проблемы — это по сути дела псевдопроблемы.

Диалектический материализм, одним из теоретических источников которого является немецкая классическая философия от Канта до Гегеля и Фейербаха, превратив философию в науку, теоретически подытоживающую данные всех других наук и творчески развивающуюся на этом теоретическом фундаменте, полностью покончил с тем, что Кант называл философствованием и что составляет основное содержание современной буржуазной философии, совершенно не способной к научной постановке философских проблем. Но, решив поставленные предшествующей философской мыслью задачи, диалектический материализм ни в малейшей мере не отрицает необходимости изучения домарксовской философии, ее выдающихся произведений, знакомство с которыми не только способствует развитию философского мышления, но и помогает глубже понять современные философские проблемы. К таким наиболее выдающимся произведениям домарксовской философии, несомненно, принадлежит «Критика чистого разума» И. Канта.

Т. Ойзерман



КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА

BACO de VERULAMIO
Instauratio magna. Praefatio

De nobis ipsis silemus. De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae nos alicujus aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi... in commune consulant... et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.

[Бэкон Веруламский. Великое восстановление. Предисловие. О самих себе мы молчим; но для предмета, о котором идет речь, мы хотим, чтобы люди считали его не мнением, а делом; и были уверены в том, что здесь полагаются основания не какой-либо секты или теории, а пользы и достоинства человеческого. Затем, чтобы они... сообща пеклись о своем преуспеянии и... приняли и сами участие в тех трудах, которые еще предстоят. Наконец, чтобы они прониклись доброй надеждой и не представляли в своем уме и воображении наше восстановление чем-то бесконечным и превышающим силы смертных, тогда как на самом деле оно есть законный конец и предел бесконечного блуждания.] [1]

Его превосходительству
королевскому государственному министру
барону фон ЦЕДЛИЦУ[2]

Милостивый государь!

Содействовать росту наук — значит трудиться в собственных интересах Вашего превосходительства; с интересами науки Вас теснейшим образом связывает не только Ваш высокий пост покровителя наук, но и гораздо более близкое отношение любителя и глубокого знатока. Поэтому я пользуюсь единственным находящимся до известной степени в моем распоряжении средством выразить свою благодарность за милостивое доверие, которым Вы почтили меня, предполагая, что я чем-то могу содействовать этой цели.

Милостивому вниманию, которым Вы, Ваше превосходительство, удостоили первое издание моего сочинения, я посвящаю теперь это второе издание, а также все относящееся к моему литературному призванию и с глубоким уважением имею честь быть

Вашего превосходительства покорнейший слуга

Иммануил Кант.

Кёнигсберг, 23 апреля 1787.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

На долю человеческого разума в одном из видов его познания выпала странная судьба: его осаждают вопросы, от которых он не может уклониться, так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят возможности человеческого разума.

В такое затруднение разум попадает не по своей вине. Он начинает с основоположений, применение которых в опыте неизбежно и в то же время в достаточной мере подтверждается опытом. Опираясь на них, он поднимается (как этого требует и его природа) все выше, к условиям более отдаленным. Но так как он замечает, что на этом пути его дело должно всегда оставаться незавершенным, потому что вопросы никогда не прекращаются, то он вынужден прибегнуть к основоположениям, которые выходят за пределы всякого возможного опыта и тем не менее кажутся столь несомненными, что даже обыденный человеческий разум соглашается с ними. Однако вследствие этого разум погружается во мрак и впадает в противоречия, которые, правда, могут привести его к заключению, что где-то в основе лежат скрытые ошибки, но обнаружить их он не в состоянии, так как основоположения, которыми он пользуется, выходят за пределы всякого опыта и в силу этого не признают уже критерия опыта. Арена этих бесконечных споров называется *метафизикой* [3].

Было время, когда метафизика называлась *царицей* всех наук, и если принимать желание за действительность, то она, конечно, заслуживала этого почетного названия ввиду большого значения своего предмета. В наш век, однако, вошло в моду выражать к ней полное презрение, и эта матрона, отвергаемая и покинутая, жалуется подобно Гекубе: modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops (*Ovid.*, Metam.) [4].

Вначале, в эпоху *догматиков*, господство метафизики было *деспотическим*. Но так как законодательство носило еще следы древнего варварства, то из-за внутренних войн господство метафизики постепенно выродилось в полную *анархию* и скептики — своего рода кочевники, презирающие всякое постоянное возделывание почвы,— время от времени разрушали гражданское единство. К счастью, однако, их было мало, и они поэтому не могли мешать догматикам вновь и вновь приниматься за работу, хотя и без всякого согласованного плана. Правда, в новое время был момент, когда казалось, что всем этим спорам должен был быть положен конец некоторого рода *физиологией человеческого рассудка* [5] ([разработанной] знаменитым Локком) и что правомерность указанных притязаний метафизики вполне установлена. Однако оказалось, что, хотя происхождение этой претенциозной царицы выводилось из низших сфер простого опыта и тем самым должно было бы с полным правом вызывать сомнение относительно ее притязаний, все же, поскольку эта *генеалогия* в действительности приписывалась ей ошибочно, она не отказывалась от своих притязаний, благодаря чему все вновь впадало в обветшалый, изъеденный червями *догматизм* [6]; поэтому метафизика опять стала предметом презрения, от которого хотели избавить науку. В настоящее время, когда (по убеждению многих) безуспешно испробованы все пути, в науке господствует отвращение и полный *индифферентизм* — мать Хаоса и Ночи, однако в то же время заложено начало или по крайней мере появились проблески близкого преобразования и прояснения наук, после того как эти науки

из-за дурно приложенных усилий сделались темными, запутанными и непригодными.

В самом деле, напрасно было бы притворяться *безразличным* к таким исследованиям, предмет которых *не может быть безразличным* человеческой природе. Ведь и так называемые *индифферентисты*, как бы они ни пытались сделать себя неузнаваемыми при помощи превращения ученого языка в общедоступный, как только они начинают мыслить, неизбежно возвращаются к метафизическим положениям, к которым они на словах выражали столь глубокое презрение. Однако указанное безразличие, возникшее в эпоху расцвета всех наук и затрагивающее как раз тех, чьими познаниями, если бы они имелись, менее всего следовало бы пренебрегать, представляет собой явление, заслуживающее внимания и раздумья. Совершенно очевидно, что это безразличие есть результат не легкомыслия, а зрелой *способности суждения* * нашего века, который не намерен больше ограничиваться мнимым знанием и требует от разума, чтобы он вновь взялся за самое трудное из своих занятий — за самопознание и учредил бы суд, который бы подтвердил справедливые требования разума, а с другой стороны, был бы в состоянии устранить все неосновательные притязания — не путем приказания, а опираясь на вечные и неизменные законы

---

* Нередко мы слышим жалобы на поверхностность способа мышления нашего времени и на упадок основательной науки. Однако я не нахожу, чтобы те науки, основы которых заложены прочно, каковы математика, естествознание и другие, сколько-нибудь заслужили этот упрек; скорее наоборот, они еще больше закрепили за собой свою былую славу основательности, а в естествознании даже превосходят ее. Этот дух мог бы восторжествовать и в других областях знания, если бы позаботились прежде всего улучшить их принципы. При недостатке таких принципов равнодушие и сомнение, а также строгая критика служат скорее доказательством основательности способа мышления. Наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все. *Религия* на основе своей святости и *законодательство* на основе своего *величия* хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым испытанием.

самого разума. Такой суд есть не что иное, как *критика* самого́ *чистого разума*.

Я разумею под этим не критику книг и систем, а критику способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться *независимо от всякого опыта*, стало быть, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение источников, а также объема и границ метафизики на основании принципов.

Этим единственным оставшимся путем пошел я теперь и льщу себя надеждой, что на нем я нашел средство устранить все заблуждения, которые до сих пор ссорили разум с самим собой при его независимом от опыта применении. Я не уклонился от поставленных человеческим разумом вопросов, оправдываясь его неспособностью [решить их]; я определил специфику этих вопросов сообразно принципам и, обнаружив пункт разногласия разума с самим собой, дал вполне удовлетворительное решение их. Правда, ответ на эти вопросы получился не такой, какого ожидала, быть может, догматически-мечтательная любознательность; ее могло бы удовлетворить только волшебство, в котором я не сведущ. К тому же и естественное назначение нашего разума исключает такую цель, и долг философии состоял в том, чтобы уничтожить иллюзии, возникшие из-за ложных толкований, хотя бы ценой утраты многих признанных и излюбленных фикций. В этом исследовании я особенно постарался быть обстоятельным и смею утверждать, что нет ни одной метафизической задачи, которая бы не была здесь разрешена или для решения которой не был бы здесь дан по крайней мере ключ. Чистый разум и на самом деле есть такое совершенное единство, что если бы принцип его был недостаточен для решения хотя бы одного из вопросов, поставленных перед ним его собственной природой, то его пришлось бы отбросить целиком, так как он оказался бы непригодным для верного решения и всех остальных вопросов.

Говоря так, я мысленно вижу на лице читателя смешанное с презрением недовольство по поводу таких с виду хвастливых и нескромных притязаний. Между

тем они несравненно скромнее, чем притязания какого-нибудь автора самой обыкновенной программы, в которой он уверяет, что доказал простую природу *души* или необходимость *начала мира*. В самом деле, такой автор берется расширить человеческое знание за пределы всякого возможного опыта, тогда как я скромно признаюсь, что это совершенно превосходит мои силы. Вместо этого я имею дело только с самим разумом и его чистым мышлением, за обстоятельным знанием которых мне незачем ходить далеко, так как я нахожу разум в самом себе, и даже обыкновенная логика дает мне примеры того, что все простые его действия могут быть вполне и систематически перечислены. Но здесь возникает вопрос, чего я могу достигнуть посредством разума, если я не прибегаю к помощи опыта и к его данным.

Это все, что мы хотели сказать относительно *полного* достижения *каждой* цели и относительно *обстоятельности* в достижении *всех* целей, вместе взятых, которые поставлены перед нами не чьим-то предписанием, а природой самого познания, составляющего предмет нашего критического исследования.

Далее, что касается *формы* исследования, то *достоверность* и *ясность* принадлежат к числу существенных требований, которые справедливо могут быть предъявлены автору, отваживающемуся на такое опасное начинание.

Что касается *достоверности*, то я сам вынес себе следующий приговор: в такого рода исследованиях никоим образом не может быть позволено что-либо лишь *предполагать;* в них все, что имеет хотя бы малейшее сходство с гипотезой, есть запрещенный товар, который не может быть пущен в продажу даже по самой дешевой цене, а должен быть изъят тотчас же после его обнаружения. Ведь всякое познание, устанавливаемое a priori, само заявляет, что оно требует признания своей абсолютной необходимости; тем более должно быть таковым определение всех чистых априорных знаний, которое должно служить мерилом и, следовательно, примером всякой аподиктической (философской) достоверности. Выполнил ли я в этом отношении то, за что взялся, об этом я полностью предоставляю судить чита-

телю, так как автору приличествует только показать основания, но не высказывать свое мнение о том, какое действие они оказывают на его судей. Но для того чтобы какое-нибудь случайное обстоятельство не ослабило этого действия, пусть автору будет предоставлено право самому отмечать места, которые могли бы дать повод к некоторому недоверию, хотя они имеют отношение лишь к побочным целям; это необходимо для того, чтобы своевременно остановить то влияние, которое могли бы иметь на суждение читателя относительно главной цели даже малейшие сомнения его в этом пункте.

Я не знаю других исследований, которые для познания способности, называемой нами рассудком, и вместе с тем для установления правил и границ ее применения были бы важнее, чем исследования, проведенные мной во второй главе «Трансцендентальной аналитики» под заглавием «Дедукция чистых рассудочных понятий». Зато они и стоили мне наибольшего труда, но я надеюсь, что этот труд не пропал даром. Это достаточно глубоко задуманное исследование имеет, однако, две стороны. Одна относится к предметам чистого рассудка и должна раскрыть и объяснить объективную значимость его априорных понятий; именно поэтому она и входит в мои планы. Другая сторона имеет в виду исследование самого́ чистого рассудка в том, что касается его возможности и познавательных способностей, на которых он сам основывается, иными словами, исследование рассудка с точки зрения субъекта, и, хотя выяснение этого имеет огромное значение для поставленной мной главной цели, оно, однако, не входит в нее по существу; в самом деле, основной вопрос состоит в том, что́ и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта, а не в том, как возможна сама *способность мышления*. Последнее есть как бы поиски причины к данному действию, и в этом смысле оно заключает в себе нечто подобное гипотезе (хотя на самом деле это не так, и я поясню это в другом месте). Вот почему может показаться, что в данном случае я позволяю себе высказать лишь свое *предположение*, но тогда и читателю должна быть предостав-

лена свобода иметь свое *мнение.* Ввиду этого я должен напомнить читателю, что в случае если моя субъективная дедукция не вызовет в нем полной убежденности, на которую я рассчитываю, то все же объективная дедукция, которой я придаю здесь наибольшее значение, сохраняет всю свою силу, а для нее может быть достаточно по крайней мере то, что сказано на страницах 92 и 93[7].

Наконец, что касается *ясности,* то читатель имеет право требовать прежде всего *дискурсивной* (логической) *ясности* ***посредством понятий,*** а затем также *интуитивной* (эстетической) *ясности*[8] ***посредством созерцаний,*** т. е. примеров или других пояснений in concreto. О ясности посредством понятий я позаботился в достаточной степени; это касалось сути моей цели, но и было случайной причиной того, что я не мог в достаточной степени удовлетворить второму, правда не столь строгому, но все же законному, требованию. На протяжении всей своей работы я почти все время колебался, как поступить в этом отношении. Примеры и пояснения казались мне всегда необходимыми, и поэтому в первом наброске они и в самом деле были приведены мной в соответствующих местах. Однако вскоре я убедился в громадности своей задачи и многочисленности предметов, с которыми мне придется иметь дело, и так как я увидел, что этот материал уже в сухом, чисто *схоластическом* изложении придаст значительный объем моему сочинению, то я счел нецелесообразным еще более расширить его примерами и пояснениями, которые необходимы только для *популярности,* между тем как мою работу нельзя было приспособить для широкого распространения, а настоящие знатоки науки не особенно нуждаются в такого рода облегчении. Такое облегчение, конечно, приятно, но здесь оно могло бы повлечь за собой нечто противоречащее поставленной мной цели. Правда, аббат Террасон[9] говорит: если измерять объем книги не числом листов, а временем, необходимым для того, чтобы ее понять, то о многих книгах можно было бы сказать, что *они были бы значительно короче, если бы они не были так коротки.* Но с другой стороны, если добиваются понятности

пространного, но объединенного одним принципом комплекса спекулятивных знаний, то с таким же правом можно было бы сказать: *некоторые книги были бы гораздо более ясными, если бы их не старались сделать столь ясными.* В самом деле, средства, способствующие ясности, помогают пониманию отдельных *частей,* но нередко отдаляют понимание *целого,* мешая читателю быстро обозревать целое, и своими слишком яркими красками затемняют и скрадывают расчленение или структуру системы, между тем как именно от структуры системы главным образом и зависят суждения о ее единстве и основательности.

Мне представляется, что читателю должно казаться довольно заманчивым соединить свои усилия с усилиями автора, если он намерен целиком и неуклонно довести до конца великое и важное дело по предначертанному плану. Метафизика, выраженная в понятиях, которые мы здесь дадим,— единственная из всех наук, имеющая право рассчитывать за короткое время при незначительных, но объединенных усилиях достигнуть такого успеха, что потомству останется только все согласовать со своими целями на *дидактический* манер без малейшего расширения содержания. Ведь это есть не что иное, как систематизированный *инвентарь* всего, чем мы располагаем благодаря *чистому разуму.* Здесь ничто не может ускользнуть от нас, так как то, что разум всецело создает из самого себя, не может быть скрыто, а обнаруживается самим разумом, как только найден общий принцип того, что им создано. Полное единство такого рода знаний, а именно знаний исключительно из чистых понятий, делает эту безусловную полноту не только возможной, но и необходимой, при этом опыт или хотя бы *частное* созерцание, которое должно было бы вести к определенному опыту, не в состоянии повлиять на их расширение и умножение. Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex *(Persius)* [10].

Я надеюсь построить такую систему чистого (спекулятивного) разума под названием «метафизика природы». Эта система, будучи вдвое меньше по объему, должна тем не менее иметь гораздо более богатое содержание, чем предпринимаемая мной теперь критика,

которой приходится в первую очередь показать источники и условия собственной возможности, и поэтому вынуждена расчистить и разравнять совершенно заросшую почву. В критике разума я жду от читателя терпения и беспристрастия *судьи*, а в изложении метафизики природы — доброжелательности и содействия *помощника*. В самом деле, как бы полно ни были изложены в критике все *принципы* системы, все же обстоятельность этой системы требует, чтобы в нее вошли все *производные* понятия, которые нельзя просто указать a priori, а дóлжно найти постепенно; кроме того, поскольку критика разума исчерпала весь *синтез* понятий, то в метафизике природы в дополнение к этому требуется сделать то же в отношении *анализа*. Но эта задача легкая и представляет собой скорее развлечение, чем труд.

Я должен здесь прибавить еще несколько слов относительно издания этой книги. Так как она начала печататься с некоторым опозданием, то я мог просмотреть только около половины корректуры, и в ней я нашел несколько опечаток, правда не искажающих смысла, за исключением опечатки на стр. 379, строка 4, внизу, где следует читать *специфический* вместо *скептический*. Антиномии чистого разума напечатаны на страницах 425—461 [11] в виде таблицы так, что все, что относится к *тезису*, помещено на левой, а все, что относится к *антитезису*,— на правой стороне. Я сделал это для того, чтобы легче было сравнивать их между собой.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Разрабатываются ли знания, которыми оперирует разум, на верном пути науки или нет, можно легко установить по результатам. Если эта разработка после тщательной подготовки и оснащения оказывается в тупике, как только дело доходит до цели, или для достижения этой цели вынуждена не раз возвращаться назад и пролагать новые пути и если невозможно добиться единодушия различных исследователей в вопросе о том, как осуществить общую цель,— то после всего этого можно с уверенностью сказать, что подобное изучение ни в коей мере не вступило еще на верный путь науки, а действует лишь ощупью. Поэтому было бы заслугой перед разумом найти по возможности такой путь, если даже при этом пришлось бы отбросить как нечто бесполезное кое-что из того, что содержалось в необдуманно поставленной раньше цели.

Что логика уже с древнейших времен пошла этим верным путем, видно из того, что со времени Аристотеля ей не приходилось делать ни шага назад, если не считать улучшением устранение некоторых ненужных тонкостей и более ясное изложение, относящиеся скорее к изящности, нежели к достоверности науки. Примечательно в ней также и то, что она до сих пор не могла сделать ни шага вперед и, судя по всему, она кажется наукой вполне законченной и завершенной. В самом деле, некоторые новейшие исследователи пред-

полагали расширить логику тем, что включали в нее то *психологические* разделы о различных познавательных способностях (воображении, остроумии), то *метафизические* разделы о происхождении познания или о различных видах достоверности в зависимости от объекта (идеализм, скептицизм и т. д.), то *антропологические* разделы о предрассудках (о причинах их возникновения и средствах против них). Однако такие попытки объясняются незнанием истинной природы этой науки. Смешение границ различных наук ведет не к расширению этих наук, а к искажению их. Границы же логики совершенно точно определяются тем, что она есть наука, обстоятельно излагающая и строго доказывающая одни только формальные правила всякого мышления (безразлично, априорное оно или эмпирическое, безразлично, каковы его происхождение и предмет и встречает ли оно случайные или естественные препятствия в нашей душе [Gemüt] [12]).

Своими успехами логика обязана определенности своих границ, благодаря которой она вправе и даже должна отвлечься от всех объектов познания и различий между ними; следовательно, в ней рассудок имеет дело только с самим собой и со своей формой. Конечно, значительно труднее было разуму прокладывать верный путь науки, коль скоро он имеет дело не только с самим собой, но и с объектами. Именно поэтому логика как пропедевтика [13] составляет как бы только преддверие науки, и когда речь идет о знаниях, то логика, правда, предполагается для суждения о них, но для их приобретения следует обращаться собственно к наукам об объектах.

Поскольку в этих науках должен быть разум, то кое-что в них должно быть познано a priori, и поэтому познание разумом может относиться к своему предмету двояко, а именно: либо просто *определять* этот предмет и его понятие (которое должно быть дано другим путем), либо *осуществлять* его. Первое означает *теоретическое*, а второе — *практическое познание* разумом. И в той и в другой сфере следует предварительно изложить, как бы ни был велик или мал объем, раздел чистого знания, т. е. тот раздел, в котором разум опре-

деляет свой предмет целиком a priori, и не смешивать с этим то, что получается из других источников. Плохо то хозяйство, в котором деньги расходуются безотчетно, так что впоследствии, когда хозяйство окажется в состоянии застоя, уже не будет возможности определить, какая часть доходов может покрыть расходы и какую часть расходов следует сократить.

Математика и *физика* — это две теоретические области познания разумом, которые должны определять свои *объекты* a priori, первая совершенно чисто, а вторая чисто по крайней мере отчасти, а далее — также по данным иных, чем разум, источников познания.

С самых ранних времен, до которых простирается история человеческого разума, *математика* пошла верным путем науки у достойных удивления древних греков. Однако не следует думать, что математика так же легко нашла или, вернее, создала себе этот царский путь, как логика, в которой разум имеет дело только с самим собой; наоборот, я полагаю, что она долго действовала ощупью (особенно у древних египтян), и перемена, равносильная *революции*, произошла в математике благодаря чьей-то счастливой догадке, после чего уже нельзя было не видеть необходимого направления, а верный путь науки был проложен и предначертан на все времена и в бесконечную даль. Для нас не сохранилась история этой революции в способе мышления, гораздо более важной, чем открытие пути вокруг знаменитого мыса, не сохранилось также имя счастливца, произведшего эту революцию. Однако легенда, переданная нам Диогеном Лаэртским, сообщающим имя мнимого изобретателя ничтожных, по общему мнению даже не требующих доказательства, элементов геометрических демонстраций, показывает, что воспоминание о переменах, вызванных первыми признаками открытия этого нового пути, казалось чрезвычайно важным в глазах математиков и потому оставило неизгладимый след в их сознании. Но свет открылся тому, кто впервые доказал теорему о *равнобедренном треугольнике* (безразлично, был ли это Фалес или кто-то другой); он понял, что его задача состоит не в исследовании того, что́ он усматривал в фигуре или в одном

лишь ее понятии, как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру посредством того, что он сам a priori, сообразно понятиям мысленно вложил в нее и показал (путем построения). Он понял, что иметь о чем-то верное априорное знание он может лишь в том случае, если приписывает вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее им самим сообразно его понятию.

Естествознание гораздо позднее попало на столбовую дорогу науки. Только полтора столетия тому назад предложение проницательного Бэкона Веруламского было отчасти причиной открытия [этого пути], а отчасти толчком, подвинувшим естествознание вперед, так как следы его уже были найдены; это также можно объяснить только быстро совершившейся революцией в способе мышления. Я буду иметь здесь в виду естествознание только постольку, поскольку оно основывается на *эмпирических* принципах.

Ясность для всех естествоиспытателей возникла тогда, когда Галилей стал скатывать с наклонной плоскости шары с им самим избранной тяжестью, когда Торричелли заставил воздух поддерживать вес, который, как он заранее предвидел, был равен весу известного ему столба воды, или когда Шталь [14] в еще более позднее время превращал металлы в известь и известь обратно в металлы, что-то выделяя из них и вновь присоединяя к ним *. Естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что̀ сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу, так как в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, не будут связаны необходимым законом, между тем как разум ищет такой закон и нуждается в нем. Разум должен подходить к природе, с одной стороны, со своими принципами, сообразно лишь с которыми согласующиеся между собой явления

* Я здесь неточно следую истории экспериментального метода, зарождение которого к тому же не очень-то известно.

и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспериментами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы. Поэтому даже физика обязана столь благоприятной для нее революцией в способе своего мышления исключительно лишь [счастливой] догадке — сообразно с тем, что сам разум вкладывает в природу, искать (а не придумывать) в ней то, чему он должен научиться у нее и чего он сам по себе не познал бы. Тем самым естествознание впервые вступило на верный путь науки после того, как оно в течение многих веков двигалось ощупью.

Метафизика, совершенно изолированное спекулятивное познание разумом, которая целиком возвышается над знанием из опыта, а именно познание посредством одних лишь понятий (но без применения их к созерцанию, как в математике), и в которой разум, следовательно, должен быть только своим собственным учеником,— до сих пор не пользовалась еще благосклонностью судьбы и не сумела еще вступить на верный путь науки, несмотря на то что она древнее всех других наук и сохранилась бы, если даже все остальные [науки] были бы повержены всеистребляющим варварством. В метафизике разум постоянно оказывается в состоянии застоя, даже когда он пытается a priori усмотреть (как он считает себя вправе) законы, которые подтверждаются самым обыденным опытом. В метафизике приходится бесчисленное множество раз возвращаться назад, так как оказывается, что [избранный прежде] путь не ведет туда, куда мы хотели. Что касается единодушия во взглядах сторонников метафизики, то она еще настолько далека от него, что скорее напоминает арену, как будто приспособленную только для упражнений в борьбе, арену, на которой ни один боец еще никогда не завоевал себе места и не мог обеспечить себе своей победой прочное пристанище. Нет поэтому сомнения в том, что метафизика до сих пор действовала только ощупью и, что хуже всего, оперировала одними только понятиями.

В чем причина того, что здесь до сих пор не могли найти верный путь науки? Может быть, его невозможно найти? Но тогда почему же природа наделила наш разум неустанным стремлением искать такой путь как одно из важнейших дел разума? Более того, как мало у нас причин доверять разуму, если он не только покидает нас в важнейшей сфере нашей любознательности, но и заманивает нас ложными обещаниями, чтобы в конце концов обмануть нас! Или если до сих пор разум только ошибался, то какие показания дают нам при возобновлении исследования основание надеяться, что мы окажемся счастливее своих предшественников?

Я полагал бы, что пример математики и естествознания, которые благодаря быстро совершившейся в них революции стали тем, что они есть в настоящее время, достаточно замечателен, чтобы поразмыслить над сущностью той перемены в способе мышления, которая оказалась для них столь благоприятной, и чтобы по крайней мере попытаться подражать им, поскольку это позволяет сходство их с метафизикой как основанных на разуме знаний. До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием,— а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны. Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя. Подобную же попытку можно предпринять в метафизике, когда речь идет о *созерцании* предметов. Если бы созерцания должны были согласоваться со

свойствами предметов, то мне не понятно, каким образом можно было бы знать что-либо a priori об этих свойствах; наоборот, если предметы (как объекты чувств) согласуются с нашей способностью к созерцанию, то я вполне представляю себе возможность априорного знания. Но я не могу остановиться на этих созерцаниях, и для того, чтобы они сделались знанием, я должен их как представления отнести к чему-нибудь как к предмету, который я должен определить посредством этих созерцаний. Отсюда следует, что я могу допустить одно из двух: либо *понятия*, посредством которых я осуществляю это определение, также сообразуются с предметом, и тогда я вновь впадаю в прежнее затруднение относительно того, каким образом я могу что-то узнать a priori о предмете; либо же допустить, что предметы, или, что то же самое, *опыт*, единственно в котором их (как данные предметы) и можно познать, сообразуются с этими понятиями. В этом последнем случае я тотчас же вижу путь более легкого решения вопроса, так как опыт сам есть вид познания, требующий [участия] рассудка, правила которого я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предметы, стало быть, a priori; эти правила должны быть выражены в априорных понятиях, с которыми, стало быть, все предметы опыта должны необходимо сообразоваться и согласоваться. Что же касается предметов, которые мыслятся только разумом, и притом необходимо, но которые (по крайней мере так, как их мыслит разум) вовсе не могут быть даны в опыте, то попытки мыслить их (ведь должны же они быть мыслимы) дадут нам затем превосходный критерий того, что́ мы считаем измененным методом мышления, а именно что мы a priori познаем о вещах лишь то, что́ вложено в них нами самими *.

---

* Следовательно, этот метод, подражающий естествознанию, состоит в следующем: найти элементы чистого разума в том, *что может быть подтверждено или опровергнуто экспериментом*. Но для испытания положений чистого разума, особенно когда они смело выходят за пределы всякого возможного опыта, нельзя сделать ни одного эксперимента с его *объектами* (в отличие от естествознания). Следовательно, мы можем подвергать испытанию только a priori допущенные *понятия* и *основополо-*

Эта попытка удается по нашему желанию и обещает метафизике верный путь науки в ее первой части, т. е. там, где метафизика занимается априорными понятиями, сообразно с которыми могут быть даны предметы в опыте. Действительно, после указанного изменения в способе мышления нетрудно объяснить возможность априорного познания и, что важнее, дать удовлетворительное доказательство законов, a priori лежащих в основе природы как совокупности предметов опыта, между тем как решение как той, так и другой задачи при прежнем методе было невозможно. Однако из этой дедукции нашей способности априорного познания в первой части метафизики получается странный и с виду весьма неблагоприятный для всей цели второй ее части результат, а именно с помощью способности априорного познания мы никогда не сможем выйти за пределы возможного опыта, между тем как именно это и составляет самую существенную задачу метафизики. Но как раз здесь подвергается испытанию истинность первой нашей оценки априорного познания разумом, согласно которой это знание относится только к явлениям, а вещь в себе остается непознанной нами, хотя она сама по себе и действительна. Ибо то, что необходимо побуждает нас выходить за пределы опыта и всех явлений, есть *безусловное*, которое разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах в себе в дополнение ко всему обусловленному, требуя таким образом законченного ряда условий. Если же при предположении, что приобретенное нашим опытом знание сообразуется с предметами как вещами в себе, оказывается, что безусловное вообще

жения, построив их так, чтобы одни и те же предметы могли бы рассматриваться с двух различных сторон: *с одной стороны*, как предметы чувств и рассудка для опыта, *с другой же стороны*, как предметы, которые мы только мыслим и которые существуют лишь для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума. Если окажется, что при рассмотрении вещей с этой двоякой точки зрения имеет место согласие с принципом чистого разума, а при рассмотрении с одной лишь точки зрения неизбежно возникает противоречие разума с самим собой, то эксперимент решает вопрос о правильности [установленного нами] различения.

нельзя мыслить без противоречия, и, наоборот, при предположении, что не представления о вещах, как они нам даны, сообразуются с этими вещами как вещами в себе, а скорее эти предметы как явления сообразуются с тем, как мы их представляем, данное *противоречие отпадает* и, следовательно, безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их не знаем, [т. е.] как в вещах в себе,— то отсюда становится ясным, что сделанное нами сначала в виде попытки допущение обоснованно *. И вот после того, как спекулятивному разуму отказано в каком бы то ни было продвижении вперед в этой области сверхчувственного, у нас все еще остается возможность попытаться установить, не может ли этот разум в своем практическом познании найти данные для определения трансцендентного, порожденного разумом понятия безусловного и сообразно с желанием метафизики выйти именно таким образом за пределы всякого возможного опыта посредством нашего априорного, но уже лишь практически возможного знания. При таком подходе спекулятивный разум все же предоставил нам по крайней мере место, хотя он и был вынужден оставить его пустым. Стало быть, у нас есть еще возможность, более того, нам вменено в обязанность заполнить, если можем, это место практическими данными разума **.

---

* Этот эксперимент чистого разума во многих отношениях походит на тот эксперимент химиков, который они иногда называют *редукцией*, а вообще же *синтетическим методом.* Произведенный *метафизиком анализ* разделил чистое априорное познание на два весьма разнородных элемента — познание вещей как явлений и познание вещей в себе. *Диалектика* в свою очередь приводит оба эти элемента к общему согласию с необходимой идеей разума — с идеей *безусловного* и считает, что это согласие получается не иначе как через упомянутое различение, которое, следовательно, есть истинное различение.

** Именно таким образом законы тяготения, определяющие движение небесных тел, придали характер полной достоверности той мысли, которую Коперник высказал первоначально лишь как гипотезу, и вместе с тем доказали существование невидимой, связующей все мироздание силы *(ньютоновского тяготения)*, которая осталась бы навеки неоткрытой, если бы Коперник не отважился, идя против показаний чувств, но сле-

Задача этой критики чистого спекулятивного разума состоит в попытке изменить прежний способ исследования в метафизике, а именно совершить в ней полную революцию, следуя примеру геометров и естествоиспытателей. Эта критика есть трактат о методе, а не система самой науки, но тем не менее в ней содержится полный очерк метафизики, касающийся вопроса и о ее границах, и о всем внутреннем ее строении. В самом деле, чистый спекулятивный разум имеет ту особенность, что он может и должен по-разному измерять свою способность сообразно тому, как он выбирает себе объекты для мышления, перечислять все способы, какими ставятся задачи, и таким образом давать полный набросок системы метафизики. Действительно, что касается первой задачи, то в априорном познании может быть приписано объектам только то, что́ мыслящий субъект берет из самого себя; что же касается второй задачи, то разум, когда он касается принципов познания, представляет собой совершенно обособленное и самостоятельное единство, в котором, как в организме, каждый член существует для всех остальных и все остальные — для каждого, так что ни один принцип не может быть взят с достоверностью в одном отношении, не будучи в то же время подвергнут исследованию во *всяком* отношении его ко всем областям применения чистого разума. Благодаря этому метафизика имеет редкое счастье, которое не выпадает на долю других основанных на разуме наук, имеющих дело с объектами (так как *логика* имеет дело только с формой мышления вообще). Это счастье состоит в том, что если метафизика вступит благодаря этой критике на верный путь науки, то она сможет овладеть всеми отраслями

дуя при этом истине, отнести наблюдаемые движения не к небесным телам, а к их наблюдателю. В этом предисловии я выставляю предлагаемое в моей критике и аналогичное гипотезе Коперника изменение в способе мышления только как гипотезу, хотя в самом сочинении оно доказывается из свойств наших представлений о пространстве и времени и первоначальных понятий рассудка аподиктически, а не гипотетически. Я делаю это в предисловии, дабы обратить внимание уже на первые попытки такого изменения, которые всегда имеют гипотетический характер.

относящихся к ней знаний, стало быть, завершить свое дело и передать его потомству как капитал, не подлежащий дальнейшему увеличению, так как метафизика имеет дело только с принципами и с ограничиванием их применения, определяемым самой этой критикой. Поэтому она, как основная наука, должна обладать такой завершенностью, и о ней можно сказать: nil actum reputans, si quid superesset agendum.

Но нас, вероятно, спросят: что за сокровище мы намерены завещать потомству в виде метафизики, очищенной при помощи критики и приведенной таким образом в устойчивое состояние? При беглом обзоре этого сочинения может показаться, что оно имеет только *негативную* пользу, заключающуюся в том, что предостерегает нас против попыток выходить за пределы опыта при помощи спекулятивного разума. Прежде всего в этом польза нашего сочинения. Но эта польза становится *положительной,* как только убеждаются в том, что основоположения, посредством которых спекулятивный разум отваживается выйти за пределы опыта, на деле имеют своим неизбежным результатом (если присмотреться пристальнее) не *расширение,* а *сужение* применения нашего разума, так как эти основоположения, принадлежа, собственно говоря, к сфере чувственности, на самом деле угрожают безмерно расширить ее границы и таким образом вообще вытеснить чистое (практическое) применение разума. Поэтому критика, поскольку она ограничивает чувственность, правда, *негативна,* но так как она тем самым снимает препятствие, которое ограничивает или даже грозит вообще упразднить практическое применение разума, то в действительности она приносит *положительную,* и весьма существенную, пользу, если только убеждаются в том, что существует безусловно необходимое практическое (нравственное) применение чистого разума, при котором разум неизбежно выходит за пределы чувственности, и, хотя для этого он не нуждается в помощи спекуляции, все же должен оградить себя от ее противодействия для того, чтобы не впасть в противоречие с самим собой. Отрицать эту *положительную пользу* критики все равно что утверждать, будто полиция не

приносит никакой положительной пользы, так как главная ее задача заключается в предупреждении насилия одних граждан над другими для того, чтобы каждый мог спокойно и безбоязненно заниматься своими делами. В аналитической части критики доказывается, что пространство и время суть только формы чувственного созерцания, т. е. только условия существования вещей как явлений; далее, что у нас есть рассудочные понятия и, следовательно, элементы для познания вещей лишь постольку, поскольку могут быть даны соответствующие этим понятиям созерцания, и, стало быть, мы можем познавать предмет не как вещь в себе, а лишь постольку, поскольку он объект чувственного созерцания, т. е. как явление. Отсюда необходимо следует ограничение всякого лишь возможного спекулятивного познания посредством разума одними только предметами *опыта*. Однако при этом — и это нужно отметить — у нас всегда остается возможность если и не *познавать*, то по крайней мере *мыслить* эти предметы также как вещи в себе *. Ведь в противном случае мы пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что́ является. Теперь допустим, что сделанное нашей критикой необходимое различение вещей как предметов опыта и как вещей в себе вовсе не было сделано. В таком случае закон причинности и, стало быть, механизм природы должны были бы при определении причинности непременно распространяться на все вещи вообще как на действующие причины. Тогда нельзя было бы, не впадая в явное противоречие, сказать об одной и той же сущности, например о человече-

* Для *познания* предмета необходимо, чтобы я мог доказать его возможность (или по свидетельству опыта на основании действительности предмета, или a priori с помощью разума). Но *мыслить* я могу что угодно, если только я не противоречу самому себе, т. е. если только мое понятие есть возможная мысль, хотя бы я и не мог решить, соответствует ли ей объект в совокупности всех возможностей. Но для того чтобы приписать такому понятию объективную значимость (реальную возможность, так как первая возможность была только логической), требуется нечто большее. Однако это большее не обязательно искать в теоретических источниках знания, оно может находиться также в практических источниках знания.

ской душе, что ее воля свободна, но в то же время подчинена естественной необходимости, т. е. не свободна. [Противоречие здесь возникло бы] потому, что в обоих утверждениях я беру человеческую душу в *одном и том же значении,* а именно как вещь (Ding) вообще (как вещь (Sache) в себе) [15], и не мог брать ее иначе, не прибегнув предварительно к критике. Но если критика права, поскольку она учит нас рассматривать объект в *двояком значении,* а именно как явление или как вещь в себе; если данная критикой дедукция рассудочных понятий верна и, следовательно, закон причинности относится только к вещам в первом значении, т. е. поскольку они предметы опыта, между тем как вещи во втором значении не подчинены закону причинности,— то, не боясь впасть в противоречие, одну и ту же волю в [ее] проявлении (в наблюдаемых поступках) можно мыслить, с одной стороны, как необходимо сообразующуюся с законом природы и постольку *не свободную,* с другой же стороны, как принадлежащую вещи в себе, стало быть, не подчиненную закону природы и потому как *свободную.* Если свою душу, рассматриваемую как вещь в себе, я не могу *познать* посредством спекулятивного разума (и еще менее — посредством эмпирического наблюдения), следовательно, не могу также познать свободу как свойство сущности, которой я приписываю действия в чувственно воспринимаемом мире по той причине, что я должен был познавать такую сущность как определенную по ее существованию, но не во времени (что невозможно, так как я не могу заменить мое понятие созерцанием),— то я все же в состоянии *мыслить* свободу, а это означает, что представление о ней по крайней мере не содержит никакого противоречия, когда мы критически различаем два способа представления (чувственный и интеллектуальный), и имеет место проистекающее отсюда ограничение чистых рассудочных понятий, стало быть, и вытекающих из них основоположений. Допустим теперь, что мораль необходимо предполагает свободу (в самом строгом смысле этого слова) как свойство нашей воли, a priori указывая как на *данные* нашего разума на такие практические первоначальные, зало-

женные в нем принципы (Grundsätze), которые были бы совсем невозможны без предположения свободы; допустим также, что спекулятивный разум доказал, будто свободу вообще нельзя себе мыслить. В таком случае первая предпосылка, а именно моральная, необходимо должна уступить место тому, противоположность чего содержит явное противоречие. Следовательно, *свобода*, а вместе с ней и нравственность (так как противоположность ее не содержит никакого противоречия, если только не предполагается свобода) должны были бы уступить место *механизму природы* [16]. Но я не требую для морали ничего, кроме того, чтобы свобода не противоречила самой себе и, следовательно, чтобы можно было по крайней мере мыслить ее без необходимости дальнейшего ее усмотрения, иными словами, чтобы свобода никоим образом не препятствовала природному механизму одного и того же действия (взятого в ином отношении). Так, учение о нравственности и учение о природе остаются в своих рамках, чего не было бы, если бы критика нам заранее не разъяснила, что мы ни в коем случае не можем знать вещи в себе, и не показала, что все, что мы можем теоретически *познать*, ограничивается лишь явлениями. Точно такое же разъяснение положительной пользы критических основоположений чистого разума можно сделать и в отношении понятия *бога* и *простой природы* нашей *души*, но ради краткости я опускаю его. Я не могу, следовательно, даже *допустить* существование *бога, свободы* и *бессмертия* для целей необходимого практического применения разума, если не *отниму* у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания, так как, добиваясь этих знаний, разум должен пользоваться такими основоположениями, которые, будучи в действительности приложимы только к предметам возможного опыта, все же применяются к тому, что не может быть предметом опыта, и в таком случае в самом деле превращают это в явления, таким образом объявляя невозможным всякое *практическое расширение* чистого разума. Поэтому мне пришлось ограничить (aufheben) *знание*, чтобы освободить место *вере*, а догматизм метафизики, т. е. предрассудок, будто

в ней можно преуспеть без критики чистого разума, есть истинный источник всякого противоречащего моральности неверия, которое всегда в высшей степени догматично.— Итак, если нетрудно оставить потомству в завещание систему метафизики, созданную сообразно критике чистого разума, то такой подарок не следует считать малозначительным, пусть только обращают внимание на культуру разума, идя по верному пути науки вообще вместо бесцельного и легкомысленного блуждания разума ощупью, без критики, или стремятся к лучшему времяпрепровождению любознательной молодежи, которая во времена обычного догматизма так рано и в столь значительной степени поощряется к беспечному умствованию о вещах, в которых она ничего не смыслит и в которых она, как и все другие, никогда ничего не узреет, или к изобретению новых мыслей и мнений и таким образом отвращается от изучения основательных наук. Но особенно неоценима польза [критики], если принимают в расчет, что она раз и навсегда и притом *сократическим* методом, т. е. совершенно ясно доказывая незнание своих противников, кладет конец всем возражениям, которые выдвигаются против нравственности и религии. Ведь какая-нибудь метафизика всегда была и будет существовать в мире, а вместе с ней должна существовать и диалектика чистого разума, ибо она соответствует природе метафизики. Поэтому первая и важнейшая задача философии — раз и навсегда устранить всякое вредное влияние ее, уничтожив источник заблуждений.

Несмотря на эти важные перемены в области наук и на *потерю*, которую должен понести спекулятивный разум в якобы принадлежащей ему до сих пор сфере, все общечеловеческие интересы и все выгоды, которые до сих пор извлекались из учений чистого разума, остаются прежними, и потеря затрагивает только *монополию школ* [17], а никоим образом не *интересы людей*. Я позволю себе спросить самого непреклонного догматика, доходили ли когда-нибудь до широкой публики и могли ли иметь на их убеждения хоть какое-нибудь влияние такие рассуждения философов различных школ, как доказательство бессмертия нашей души

с ссылкой на простоту субстанции, доказательство свободы воли в противовес всеобщему механизму при помощи утонченного, хотя и бесплодного, различения субъективной и объективной практической необходимости или доказательство бытия бога из понятия всереальнейшей сущности (из случайности изменчивого и необходимости некоего перводвигателя)? Этого не было, да и никогда нельзя рассчитывать на это из-за неспособности обыденного человеческого рассудка к столь утонченной спекуляции. Более того, что касается первого вопроса, то присущее каждому человеку свойство его природы никогда не удовлетворяться своим временным бытием (как недостаточным для всего назначения человека) неизбежно пробуждает надежду на *загробную жизнь*; что касается второго вопроса, то простое и ясное изложение долга в противоположность всем притязаниям страстей приводит к сознанию *свободы*; наконец, что касается третьего вопроса, то достойный восхищения порядок, красота и предусмотрительность, проглядывающие во всем в природе, сами по себе должны породить веру в мудрого и великого *создателя мира*. Одних этих [оснований] достаточно уже для распространения среди широкой публики этих убеждений, поскольку они опираются на доводы разума; а потому это достояние останется не только ненарушенным, но и приобретет большое значение, если школы теперь научатся не приписывать себе более высокое и широкое понимание вопросов, касающихся общечеловеческих интересов, чем то понимание, к которому так же легко может прийти громадное (по нашему мнению, наиболее достойное уважения) большинство людей, и если в силу этого школы ограничатся разработкой таких общедоступных и достаточных для целей морали доказательств. Перемена, следовательно, касается только дерзких притязаний школ, которые охотно хотели бы слыть здесь (на что они, впрочем, имеют основание во многих других случаях) единственными знатоками и хранителями таких истин, которые они сообщают публике только для применения, но ключ к которым хранят у себя (quod mecum nescit, solus vult scire videri). Все же мы отдаем должное более скромным при-

тязаниям спекулятивного философа. Он всегда остается единственным хранителем полезной для общества науки, а именно критики разума, хотя общество и не знает о полезности для него этой науки, так как эта критика никогда не может стать популярной, да она и не нуждается в этом: ведь уразумению широкой публики недоступны изысканные аргументы в защиту полезных истин, так же как ей в голову не приходят столь же утонченные возражения против них. И наоборот, поскольку школа, как и всякий человек, возвышающийся до [философской] спекуляции, неизбежно соприкасается с такими аргументами и возражениями, то она обязана основательным исследованием прав спекулятивного разума раз и навсегда предотвратить скандал, который рано или поздно станет ясным даже широкой публике из тех споров, в которые без этой критики неминуемо впутываются метафизики (и в качестве таковых также и теологи), которые сами затем искажают свои учения. Только такой критикой можно подрезать корни *материализма, фатализма, атеизма, неверия* свободомыслия, *фанатизма* и *суеверия*, которые могут приносить всеобщий вред, и, наконец, *идеализма* и *скептицизма*, которые больше опасны для школ и вряд ли могут распространяться среди широкой публики. Если правительства считают полезным вмешиваться в деятельность ученых, то их мудрой заботливости о науке и обществе более соответствовало бы способствовать свободе такой критики, единственно благодаря которой можно поставить на прочную основу деятельность разума, а не поддерживать смехотворный деспотизм школ, которые громко кричат о нарушении общественной безопасности, когда кто-то разрывает их хитросплетения, между тем как публика их никогда не замечала и потому не может ощущать их утрату.

Свою критику мы противопоставляем не *догматическому методу* разума в его чистом познании как науке (ибо наука всегда должна быть догматической, т. е. должна давать строгие доказательства из верных априорных принципов), а *догматизму*, т. е. притязаниям продвигаться вперед при помощи одного только чистого познания из понятий (философских) согласно

принципам, давно уже применяемым разумом, не осведомляясь о правах разума на эти принципы и о способе, каким он дошел до них. Таким образом, догматизм есть догматический метод чистого разума *без предварительной критики способности самогб чистого разума.* Следовательно, это противопоставление вовсе не благоприятствует болтливой поверхностности, присвоившей себе претенциозное имя популярности, а также скептицизму, который быстро расправляется со всей метафизикой. Скорее наоборот, критика есть необходимое предварительное условие для содействия основательной метафизике как науке, которая необходимо должна быть построена догматически и в высшей степени систематически, следовательно, по-ученому (не популярно), так как это требование непременно должно быть предъявлено к ней ввиду того, что она притязает на выполнение своей задачи совершенно a priori, стало быть, к полному удовольствию спекулятивного разума. Следовательно, при выполнении плана, предписываемого критикой, т. е. при построении будущей системы метафизики, мы должны следовать строгому методу знаменитого Вольфа, величайшего из всех догматических философов, который впервые дал пример (и благодаря этому примеру стал источником до сих пор еще не угасшего в Германии духа основательности) того, как именно следует вступать на верный путь науки с помощью законосообразного установления принципов, отчетливого определения понятий, испытанной строгости доказательств и предотвращения смелых скачков в выводах. Благодаря этому Вольф был бы вполне способен возвести на степень науки также и метафизику, если бы ему пришло в голову сначала подготовить себе почву посредством критики самого органа [мышления], а именно чистого разума. Впрочем, это упущение следует приписать не столько ему, сколько догматическому образу мышления его времени, и в этом отношении современным ему философам, как и философам более ранних эпох, нечего упрекать друг друга. Те, кто отвергает метод обучения Вольфа и вместе с тем метод критики чистого разума, могут стремиться только к тому, чтобы вообще сбросить оковы *науки* и

превратить труд в игру, достоверность — в мнение, а философию — в филодоксию.

Что касается этого второго издания, то я, как и полагается, воспользовался случаем, чтобы по возможности устранить трудности и неясности, способные привести к различным недоразумениям, на которые натолкнулись, быть может не без моей вины, проницательные люди при оценке моей книги. В самих положениях и доказательствах, а также в форме и обстоятельности плана [сочинения] я не нашел ничего подлежащего изменению. Это объясняется отчасти продолжительным испытанием, которому я подвергал свое сочинение до его опубликования, отчасти же особенностью самого предмета, а именно природой чистого спекулятивного разума, в истинной структуре которого все есть орган, т. е. целое служит каждой части и каждая часть — целому, так что малейший недостаток, будь то ошибка (заблуждение) или упущение, неизбежно обнаружится при применении [системы в целом]. Я надеюсь, что система навсегда сохранит эту неизменность. Такая уверенность вызвана не самомнением, а единственно очевидностью, вытекающей из тождества результата восхождения от простейшего элемента к чистому разуму как целому с нисхождением от целого (ибо и целое само по себе дано благодаря конечной цели чистого разума в практической сфере) ко всякой части, между тем как попытки изменить самую малую часть тотчас же ведут к противоречиям не только в системе, но и в общечеловеческом разуме. Однако в *изложении* можно еще многое улучшить, и я попытался в настоящем издании сделать такие улучшения, которые должны устранить, во-первых, неверное понимание эстетики [18], особенно в понятии времени; во-вторых, неясности в дедукции рассудочных понятий; в-третьих, мнимое отсутствие очевидности в доказательствах основоположений чистого рассудка и, наконец, в-четвертых, неправильное истолкование паралогизмов, в которых я упрекаю рациональную психологию. Изменения, произведенные мной в способе изложения, простираются только до этого места (а именно только до конца первой главы трансцендентальной диалектики),

но не далее*, так как времени было слишком мало и к тому же остальное, как мне кажется, правильно понято сведущими и беспристрастными судьями. Что касается таких судей, то они сами заметят в соответствующих местах, что я принял во внимание их указания, хотя я и не называю их имен с подобающей им похвалой. С этими улучшениями, однако, связана для

* Действительным прибавлением, однако лишь в аргументации, я бы мог назвать только новое опровержение психологического *идеализма* и строгое (как я полагаю, единственно возможное) доказательство объективной реальности внешних созерцаний, стр. 275 [287]. Как бы ни считали идеализм опасным для основных целей метафизики (хотя в действительности это не так), нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на *веру* существование вещей вне нас (от которых мы ведь получаем весь материал знания даже для нашего внутреннего чувства) и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению. Так как в изложении доказательства от третьей до шестой строки есть некоторая неясность, то я прошу изменить это место следующим образом: «Но это постоянное (Beharrliches) не может быть созерцанием во мне. В самом деле, все определяющие основания моего существования, которые можно найти во мне, суть представления и, как таковые, они сами нуждаются в отличающемся от них постоянном, по отношению к которому могла бы быть определена смена их, а следовательно, и мое существование во времени, в течение которого они сменяются». Против этого доказательства, вероятно, возразят следующее: я ведь сознаю непосредственно только то, что находится во мне, т. е. мое *представление* о внешних вещах. Следовательно, остается все же нерешенным [вопрос], соответствует ли что-нибудь [этому представлению] вне меня или нет. Однако я сознаю *свое существование во времени* (следовательно, и определимость этого существования во времени) посредством внутреннего *опыта*, а это есть нечто большее, чем только осознание моего представления; это то же, что и *эмпирическое сознание моего существования*, определимого только через отношение к чему-то, что связано с моим существованием и находится *вне меня*. Таким образом, это сознание моего существования во времени точно так же связано с сознанием отношения к чему-то находящемуся вне меня; следовательно, опыт, а не выдумка, чувство, а не воображение неразрывно связывает внешние вещи с моим внутренним чувством; в самом деле, внешнее чувство уже само по себе есть отношение созерцания к чему-то действительному вне меня и реальность внешнего чувства в отличие от воображения основывается лишь на том, что оно неразрывно связывается с самим внутренним опытом как усло-

читателя кое-какая потеря, которой нельзя было избежать, не увеличивая чересчур объема книги. Дело в том, что мне пришлось опустить или сократить многое такое, что не существенно для полноты целого, хотя и могло бы быть желательным для некоторых читателей, поскольку может пригодиться для других це-

---

вие его возможности, что и имеет место здесь. Если бы с *интеллектуальным сознанием* моего существования, выступающим в представлении *я существую*, которое сопровождает все мои суждения и действия рассудка, я мог также связать определение моего существования с помощью *интеллектуального созерцания*, то внутренний опыт не нуждался бы в сознании отношения к чему-то находящемуся вне меня. Между тем, хотя это интеллектуальное сознание и предшествует, все же внутреннее созерцание, в котором единственно может быть определено мое существование, имеет чувственный характер и связано с временны́м условием. Однако это определение, а стало быть и сам внутренний опыт, зависит от чего-то постоянного, находящегося не во мне, а, следовательно, находящегося в чем-то вне меня, и я должен мыслить себя в некотором отношении к нему. Таким образом, реальность внешнего чувства необходимо связана с реальностью внутреннего чувства как условие возможности опыта вообще. Отсюда следует, что существование вещей вне меня, находящихся в отношении с моим чувством, я сознаю с такой же уверенностью, с какой я сознаю свое собственное существование, определенное во времени. Однако вопрос о том, каким данным созерцаниям действительно соответствуют объекты вне меня, относящиеся поэтому к внешнему *чувству* — именно ему, а не воображению должны быть приписаны эти объекты,— этот вопрос должен решаться в каждом отдельном случае особо, по правилам, согласно которым опыт вообще (даже и внутренний) отличается от воображения; в основе этого всегда лежит положение, что внешний опыт действительно существует. К сказанному можно прибавить еще и следующее примечание: представление о чем-то постоянном в существовании нельзя смешивать с *постоянным представлением*. Представления о постоянном, как и все наши представления, и даже представления о материи, могут быть весьма непостоянными и изменчивыми и тем не менее соотнесенными с чем-то постоянным, что́ должно поэтому чем-то отличаться от всех моих представлений и быть внешней вещью, существование которой необходимо включено в *определение* моего собственного существования и составляет с ним один опыт, который даже не мог бы быть внутренним, если бы он в то же время не был (отчасти) внешним. *Как* это возможно — это так же нельзя здесь подробно объяснить, как и то, каким образом мы вообще мыслим устойчивое во времени, одновременное существование которого с изменчивым порождает понятие об изменении.

лей. Пришлось это сделать для того, чтобы дать место более ясному теперь, как я надеюсь, изложению, которое, что касается положений и даже доказательств их, по существу не изменилось, но по методу кое-где так отличается от прежнего, что не могло быть достигнуто одними лишь вставками. Эта небольшая потеря, которую к тому же при желании можно возместить, если сравнить с первым изданием, с избытком возмещается, как я надеюсь, большей понятностью. Из различных опубликованных сочинений (отчасти из рецензий на некоторые книги, отчасти из отдельных трактатов) я с удовольствием и чувством благодарности усмотрел, что дух основательности в Германии не угас, что он только на короткое время был заглушен модной манерой гениальничающего свободомыслия и что тернистые тропы критики, ведущие к систематической, но благодаря этому единственно прочной и потому в высшей степени необходимой науке чистого разума, не помешали отважным и светлым умам овладеть этой наукой. Этим достойным людям, столь счастливо сочетающим основательное понимание с даром ясного изложения (которого я в себе не нахожу), я предоставляю завершить работу над кое-где неудовлетворительной формой моего изложения. Быть опровергнутым — этого в данном случае опасаться нечего; опасаться следует другого — быть непонятым. В споры я отныне пускаться не буду, но все указания друзей и противников я старательно буду принимать во внимание, чтобы использовать их при будущем построении системы согласно этой пропедевтике. Так как за время этих работ я уже успел состариться (в этом месяце мне исполняется шестьдесят три года), то я должен бережливо относиться ко времени, если я хочу выполнить свой план — построить метафизику природы и метафизику нравов в подтверждение правильности критики как спекулятивного, так и практического разума. Разъяснения же неясных мест, вначале неизбежных в этом произведении, а также защиты всего [моего учения] в целом я жду от почтенных лиц, усвоивших его. В отдельных пунктах всякое философское сочинение дает основание для мелких нападок (философское сочинение не мо-

жет выступать в такой броне, как математическое), но строение системы в целом, рассматриваемое как единство, может при этом не подвергаться никакой опасности. Однако для обзора такого целого, если оно ново, только немногие люди обладают гибкостью ума и еще меньше людей имеет к этому охоту, так как всякое новшество им неприятно. Во всяком сочинении, в особенности если изложение ведется в форме свободной речи, можно выкопать, выхватывая отдельные места и сравнивая их друг с другом, также и мнимые противоречия, которые бросают тень на все сочинение в глазах людей, полагающихся на суждение других, между тем как эти противоречия может легко устранить человек, усвоивший идею в целом. Но если теория обладает внутренней прочностью, то действия и противодействия, угрожающие ей вначале большой опасностью, служат с течением времени лишь к тому, чтобы отшлифовать ее неровности и даже сообщить ей в короткое время необходимое изящество, если ею займутся люди беспристрастные, умные и способные действительно просто излагать свои мысли.

Кёнигсберг, апрель 1787 г.

ВВЕДЕНИЕ

I. О различии между чистым и эмпирическим познанием

Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти побуждают наш рассудок сравнивать их, связывать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом? Следовательно, никакое познание не предшествует *во времени* опыту, оно всегда начинается с опыта.

Но хотя всякое наше познание и начинается *с* опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит *из* опыта. Вполне возможно, что даже наше опытное знание складывается из того, что́ мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что́ наша собственная познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой, причем это добавление мы отличаем от основного чувственного материала лишь тогда, когда продолжительное упражнение обращает на него наше внимание и делает нас способными к обособлению его.

Поэтому возникает по крайней мере вопрос, который требует более тщательного исследования и не может быть решен сразу: существует ли такое независимое от опыта и даже от всех чувственных впечатлений познание? Такие знания называются *априорными*; их

отличают от *эмпирических* знаний, которые имеют апостериорный[19] источник, а именно в опыте.

Однако термин a priori еще не достаточно определенен, чтобы надлежащим образом обозначить весь смысл поставленного вопроса. В самом деле, обычно относительно некоторых знаний, выведенных из эмпирических источников, говорят, что мы способны или причастны к ним a priori потому, что мы выводим их не непосредственно из опыта, а из общего правила, которое, однако, само заимствовано нами из опыта. Так о человеке, который подрыл фундамент своего дома, говорят: он мог a priori знать, что дом обвалится, иными словами, ему незачем было ждать опыта, т. е. когда дом действительно обвалится. Однако знать об этом совершенно a priori он все же не мог. О том, что тела имеют тяжесть и потому падают, когда лишены опоры, он все же должен был раньше узнать из опыта.

Поэтому в дальнейшем исследовании мы будем называть априорными знания, *безусловно* независимые от всякого опыта, а не независимые от того или иного опыта. Им противоположны эмпирические знания, или знания, возможные только a posteriori, т. е. посредством опыта. В свою очередь из априорных знаний *чистыми* называются те знания, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое. Так, например, положение *всякое изменение имеет свою причину* есть положение априорное, но не чистое, так как понятие изменения может быть получено только из опыта.

II. Мы обладаем некоторыми априорными знаниями, и даже обыденный рассудок никогда не обходится без них

Речь идет о признаке, по которому мы можем с уверенностью отличить чистое знание от эмпирического. Хотя мы из опыта и узнаем, что объект обладает теми или иными свойствами, но мы не узнаем при этом, что он не может быть иным. Поэтому, *во-первых*, если имеется положение, которое мыслится вместе с его *необходимостью*, то это априорное суждение; если к тому же это положение выведено исключительно из таких, которые сами в свою очередь необходимы, то оно без-

условно априорное положение. *Во-вторых*, опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщность (посредством индукции), так что это должно, собственно, означать следующее: насколько нам до сих пор известно, исключений из того или иного правила не встречается. Следовательно, если какое-нибудь суждение мыслится как строго всеобщее, т. е. так, что не допускается возможность исключения, то оно не выведено из опыта, а есть безусловно априорное суждение. Стало быть, эмпирическая всеобщность есть лишь произвольное повышение значимости суждения с той степени, когда оно имеет силу для большинства случаев, на ту степень, когда оно имеет силу для всех случаев, как, например, в положении *все тела имеют тяжесть*. Наоборот, там, где строгая всеобщность принадлежит суждению по существу, она указывает на особый познавательный источник суждения, а именно на способность к априорному знанию. Итак, необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом. Однако, пользуясь этими признаками, подчас бывает легче обнаружить случайность суждения, чем эмпирическую ограниченность его, а иногда, наоборот, более ясной бывает неограниченная всеобщность, приписываемая нами суждению, чем необходимость его; поэтому полезно применять отдельно друг от друга эти критерии, из которых каждый безошибочен сам по себе.

Не трудно доказать, что человеческое знание действительно содержит такие необходимые и в строжайшем смысле всеобщие, стало быть, чистые априорные суждения. Если угодно найти пример из области наук, то стоит лишь указать на все положения математики; если угодно найти пример из применения самого обыденного рассудка, то этим может служить утверждение, что всякое изменение должно иметь причину; в последнем суждении само понятие причины с такой очевидностью содержит понятие необходимости связи с действием и строгой всеобщности правила, что оно совершенно сводилось бы на нет, если бы мы вздумали, как это делает Юм [20], выводить его из частого

присоединения того, что происходит, к тому, что ему предшествует, и из возникающей отсюда привычки (следовательно, чисто субъективной необходимости) связывать представления. Даже и не приводя подобных примеров в доказательство действительности чистых априорных основоположений в нашем познании, можно доказать необходимость их для возможности самого опыта, т. е. доказать a priori. В самом деле, откуда же сам опыт мог бы заимствовать свою достоверность, если бы все правила, которым он следует, в свою очередь также были эмпирическими, стало быть, случайными, вследствие чего их вряд ли можно было бы считать первыми основоположениями. Впрочем, здесь мы можем довольствоваться тем, что указали как на факт на чистое применение нашей познавательной способности вместе с ее признаками. Однако не только в суждениях, но даже и в понятиях обнаруживается априорное происхождение некоторых из них. Отбрасывайте постепенно от вашего эмпирического понятия тела все, что есть в нем эмпирического: цвет, твердость или мягкость, вес, непроницаемость; тогда все же останется *пространство,* которое тело (теперь уже совершенно исчезнувшее) занимало и которое вы не можете отбросить. Точно так же если вы отбросите от вашего эмпирического понятия какого угодно телесного или нетелесного объекта все свойства, известные вам из опыта, то все же вы не можете отнять у него то свойство, благодаря которому вы мыслите его как *субстанцию* или как нечто присоединенное к субстанции (хотя это понятие обладает большей определенностью, чем понятие объекта вообще). Поэтому вы должны под давлением необходимости, с которой вам навязывается это понятие, признать, что оно a priori пребывает в нашей познавательной способности [21].

III. Для философии необходима наука, определяющая возможность, принципы и объем всех априорных знаний

Еще больше, чем все предыдущее, говорит нам то обстоятельство, что некоторые знания покидают даже сферу всякого возможного опыта и с помощью поня-

тий, для которых в опыте нигде не может быть дан соответствующий предмет, расширяют, как нам кажется, объем наших суждений за рамки всякого опыта.

Именно к области этого рода знаний, которые выходят за пределы чувственно воспринимаемого мира, где опыт не может служить ни руководством, ни средством проверки, относятся исследования нашего разума, которые мы считаем по их важности гораздо более предпочтительными и по их конечной цели гораздо более возвышенными, чем все, чему рассудок может научиться в области явлений. Мы при этом скорее готовы пойти на что угодно, даже с риском заблудиться, чем отказаться от таких важных исследований из-за какого-то сомнения или пренебрежения и равнодушия к ним. Эти неизбежные проблемы самогó чистого разума суть *бог, свобода* и *бессмертие*. А наука, конечная цель которой — с помощью всех своих средств добиться лишь решения этих проблем, называется *метафизикой*; ее метод вначале догматичен, т. е. она уверенно берется за решение [этой проблемы] без предварительной проверки способности или неспособности разума к такому великому начинанию.

Как только мы покидаем почву опыта, кажется естественным не строить тотчас же здание с такими знаниями и на доверии к таким основоположениям, происхождение которых неизвестно, а заложить сначала прочный фундамент для него старательным исследованием, а именно предварительной постановкой вопроса о том, каким образом рассудок может прийти ко всем этим априорным знаниям и какой объем, силу и значение они могут иметь. И в самом деле, нет ничего более естественного, чем подразумевать под словом *естественно* все то, что должно происходить правильно и разумно; если же под этим понимают то, что обыкновенно происходит, то опять-таки нет ничего естественнее и понятнее, чем то, что подобное исследование долго не появлялось. В самом деле, некоторые из этих знаний, например математические, с древних времен обладают достоверностью и этим открывают возможность для развития других [знаний], хотя бы они и имели совершенно иную природу. К тому же,

находясь за пределами опыта, можно быть уверенным в том, что не будешь опровергнут опытом. Побуждение к расширению знаний столь велико, что помехи в достижении успехов могут возникнуть только в том случае, когда мы наталкиваемся на явные противоречия. Но этих противоречий можно избежать, если только строить свои вымыслы осторожно, хотя от этого они не перестают быть вымыслами. Математика дает нам блестящий пример того, как далеко мы можем продвинуться в априорном знании независимо от опыта. Правда, она занимается предметами и познаниями лишь настолько, насколько они могут быть показаны в созерцании. Однако это обстоятельство легко упустить из виду, так как указанное созерцание само может быть дано a priori и потому его трудно отличить от чистых понятий. Страсть к расширению [знания], увлеченная таким доказательством могущества разума, не признает никаких границ. Рассекая в свободном полете воздух и чувствуя его противодействие, легкий голубь мог бы вообразить, что в безвоздушном пространстве ему было бы гораздо удобнее летать. Точно так же Платон покинул чувственно воспринимаемый мир, потому что этот мир ставит узкие рамки рассудку, и отважился пуститься за пределы его на крыльях идей в пустое пространство чистого рассудка. Он не заметил, что своими усилиями он не пролагал дороги, так как не встречал никакого сопротивления, которое служило бы как бы опорой для приложения его сил, дабы сдвинуть рассудок с места. Но такова уж обычно судьба человеческого разума, когда он пускается в спекуляцию: он торопится поскорее завершить свое здание и только потом начинает исследовать, хорошо ли было заложено основание для этого. Тогда он ищет всякого рода оправдания, чтобы успокоить нас относительно его пригодности или даже совсем отмахнуться от такой запоздалой и опасной проверки. Во время же самой постройки здания от забот и подозрений нас освобождает следующее обстоятельство, подкупающее нас мнимой основательностью. Значительная, а может быть наибольшая, часть деятельности нашего разума состоит в *расчленении* понятий, которые у нас уже

имеются о предметах. Благодаря этому мы получаем множество знаний, которые, правда, суть не что иное, как разъяснение или истолкование того, что уже мыслилось (хотя и в смутном еще виде) в наших понятиях, но по крайней мере по форме ценятся наравне с новыми воззрениями, хотя по содержанию только объясняют, а не расширяют уже имеющиеся у нас понятия. Так как этим путем действительно получается априорное знание, развивающееся надежно и плодотворно, то разум незаметно для себя подсовывает под видом такого знания утверждения совершенно иного рода, в которых он a priori присоединяет к данным понятиям совершенно чуждые им [понятия], при этом не знают, как он дошел до них, и даже не ставят такого вопроса. Поэтому я займусь теперь прежде всего исследованием различия между этими двумя видами знания.

IV. О различии между аналитическими и синтетическими суждениями

Во всех суждениях, в которых мыслится отношение субъекта к предикату (я имею в виду только утвердительные суждения, так как вслед за ними применить сказанное к отрицательным суждениям нетрудно), это отношение может быть двояким. Или предикат *B* принадлежит субъекту *A* как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии *A*, или же *B* целиком находится вне понятия *A*, хотя и связано с ним. В первом случае я называю суждение *аналитическим*, а во втором — *синтетическим*. Следовательно, аналитические — это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться синтетическими. Первые можно было бы назвать *поясняющими*, а вторые — *расширяющими* суждениями, так как первые через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия, которые уже мыслились в нем (хотя и смутно), между тем как синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыс-

лился в нем и не мог бы быть извлечен из него никаким расчленением. Например, если я говорю *все тела протяженны*, то это суждение аналитическое. В самом деле, мне незачем выходить за пределы понятия, которое я сочетаю со словом *тело*, чтобы признать, что протяжение связано с ним, мне нужно только расчленить это понятие, т. е. осознать всегда мыслимое в нем многообразное, чтобы найти в нем этот предикат. Следовательно, это — аналитическое суждение. Если же я говорю *все тела имеют тяжесть*, то этот предикат есть нечто иное, чем то, что я мыслю в простом понятии тела вообще. Следовательно, присоединение такого предиката дает синтетическое суждение.

Все эмпирические суждения, как таковые, синтетические. В самом деле, было бы нелепо основывать аналитические суждения на опыте, так как, составляя эти суждения, я вовсе не должен выходить за пределы своего понятия и, следовательно, не нуждаюсь в свидетельстве опыта. Суждение, что тела протяженны, устанавливается a priori и не есть эмпирическое суждение. В самом деле, раньше, чем обратиться к опыту, я имею все условия для своего суждения уже в этом понятии, из которого мне остается лишь извлечь предикат по закону противоречия, и благодаря этому я в то же время могу сознавать необходимость этого суждения, которая не могла бы быть даже указана опытом. Напротив, хотя в понятие тела вообще я вовсе не включаю предикат тяжести, однако этим понятием обозначается некоторый предмет опыта через какую-то часть опыта, к которой я могу, следовательно, присоединить другие части того же самого опыта сверх тех, которые имеются в первом понятии. Я могу сначала познать *аналитически* понятие тела через признаки протяженности, непроницаемости, формы и пр., которые мыслятся в этом понятии. Но вслед за этим я расширяю свое знание и, обращаясь к опыту, из которого я вывел это понятие тела, нахожу, что с вышеуказанными признаками всегда связана также тяжесть, и таким образом присоединяю *синтетически* этот признак к понятию тела как [его] предикат. Следовательно, возможность синтеза предиката тяжести с понятием

тела основывается именно на опыте, так как оба эти понятия, хотя одно из них и не содержится в другом, тем не менее принадлежат друг к другу, пусть лишь случайно, как части одного целого, а именно опыта, который сам есть синтетическое связывание созерцаний.

Но *априорные* синтетические суждения совершенно лишены этого вспомогательного средства. Если я должен выйти за пределы понятия A, чтобы познать как связанное с ним другое понятие — B, то на что я могу опереться и что делает возможным синтез, если в этом случае я лишен возможности искать его в сфере опыта? Возьмем суждение *все, что происходит, имеет свою причину*. В понятии того, что происходит, я мыслю, правда, существование, которому предшествует время и т. д., и отсюда можно вывести аналитические суждения. Однако понятие причины целиком находится вне этого понятия и указывает на нечто отличное от того, что происходит, и, значит, вовсе не содержится в этом последнем представлении. На каком основании я приписываю тому, что вообще происходит, нечто совершенно отличное от него и познаю понятие причины, хотя и не заключающееся в первом понятии, тем не менее принадлежащее к нему и даже необходимо? Что служит здесь тем неизвестным x, на которое опирается рассудок, когда он полагает, что нашел вне понятия A чуждый ему, но тем не менее связанный с ним предикат B? Этим неизвестным не может быть опыт, потому что в приведенном основоположении второе представление присоединяется к первому не только с большей всеобщностью, чем это может дать опыт, но и выражая необходимость, стало быть, совершенно a priori и из одних только понятий. Конечная цель всего нашего спекулятивного[22] априорного знания зиждется именно на таких синтетических, т. е. расширяющих [знание], основоположениях, тогда как аналитические суждения, хотя они и в высшей степени важны и необходимы, но лишь для того, чтобы приобрести отчетливость понятий, требующуюся для достоверного и широкого синтеза, а не для того, чтобы приобрести нечто действительно новое.

V. Все теоретические науки, основанные на разуме, содержат априорные синтетические суждения как принципы

1. *Все математические суждения синтетические.* Это положение до сих пор, по-видимому, ускользало от внимания аналитиков человеческого разума; более того, оно прямо противоположно всем их предположениям, хотя оно бесспорно достоверно и очень важно для дальнейшего исследования. В самом деле, когда было замечено, что умозаключения математиков делаются по закону противоречия (а это требуется природой всякой аподиктической достоверности), то уверили себя, будто основоположения также познаются исходя из закона противоречия; но это убеждение было ошибочным, так как синтетическое положение, правда, можно усмотреть из закона противоречия, однако никак не само по себе, а таким образом, что при этом всегда предполагается другое синтетическое положение, из которого оно может быть выведено.

Прежде всего следует заметить, что настоящие математические положения всегда априорные, а не эмпирические суждения, потому что они обладают необходимостью, которая не может быть заимствована из опыта. Если же с этим не хотят согласиться, то я готов свое утверждение ограничить областью *чистой математики,* само понятие которой уже указывает на то, что она содержит не эмпирическое, а исключительно только чистое априорное знание.

На первый взгляд может показаться, что положение $7+5=12$ чисто аналитическое [суждение], вытекающее по закону противоречия из понятия суммы семи и пяти. Однако, присматриваясь ближе, мы находим, что понятие суммы 7 и 5 содержит в себе только соединение этих двух чисел в одно и от этого вовсе не мыслится, каково то число, которое охватывает оба слагаемых. Понятие двенадцати отнюдь еще не мыслится от того, что я мыслю соединение семи и пяти; и сколько бы я ни расчленял свое понятие такой возможной суммы, я не найду в нем числа 12. Для этого необходимо выйти за пределы этих понятий, прибегая к помощи созерцания, соответствующего одному из них, например своих

пяти пальцев или (как это делает Зегнер[23] в своей арифметике) пяти точек, и присоединять постепенно единицы числа 5, данного в созерцании, к понятию семи. В самом деле, я беру сначала число семь и затем, для получения понятия пяти, прибегая к помощи созерцания пальцев своей руки, присоединяю постепенно к числу 7 с помощью этого образа единицы, ранее взятые для составления числа 5, и таким образом вижу, как возникает число 12. То, что 5 *должно* было быть присоединено к 7, я, правда, мыслил в понятии суммы $= 7 + 5$, но не мыслил того, что эта сумма равна двенадцати. Следовательно, приведенное арифметическое суждение всегда синтетическое. Это становится еще очевиднее, если взять несколько бо́льшие числа, так как в этом случае ясно, что, сколько бы мы ни манипулировали своими понятиями, мы никогда не могли бы найти сумму посредством одного лишь расчленения понятий, без помощи созерцаний.

Точно так же ни одно основоположение чистой геометрии не есть аналитическое суждение. Положение *прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками* — синтетическое положение. В самом деле, мое понятие *прямой* содержит только качество, но ничего не говорит о количестве. Следовательно, понятие кратчайшего [расстояния] целиком присоединяется к понятию прямой линии извне и никаким расчленением не может быть извлечено из него. Поэтому здесь необходимо прибегать к помощи созерцания, посредством которого только и возможен синтез.

Только немногие из основоположений, предполагаемых геометрами, суть действительно аналитические суждения и основываются на законе противоречия. Однако они, будучи тождественными положениями, служат только для методической связи, а не в качестве принципов; таковы, например, суждение $a = a$, целое равно самому себе или $(a + b) > a$, т. е. целое больше своей части. Но даже и эти суждения, хотя они имеют силу на основании одних только понятий, допускаются в математике лишь потому, что могут быть показаны в созерцании. Если мы обыкновенно думаем, будто предикат таких аподиктических суждений уже содержится

в нашем понятии и, стало быть, суждение аналитическое, то это объясняется исключительно двусмысленностью выражений. Мы *должны*, как мы говорим, мысленно присоединить к данному понятию некоторый предикат, и эта необходимость связана уже с самими понятиями. Между тем вопрос состоит не в том, что́ мы *должны мысленно присоединить* к данному понятию, а в том, что́ мы *действительно мыслим* в нем, хотя и смутно. При такой постановке вопроса оказывается, что предикат связан с указанными понятиями, правда, необходимо, однако не как нечто мыслимое в самом понятии, а с помощью созерцания, которое должно быть добавлено к понятию.

2. *Естествознание (Physica) заключает в себе априорные синтетические суждения как принципы.* Я приведу в виде примеров лишь несколько суждений: *при всех изменениях телесного мира количество материи остается неизменным* или *при всякой передаче движения действие и противодействие всегда должны быть равны друг другу*. В обоих этих суждениях очевидны не только необходимость, стало быть, априорное происхождение их, но и их синтетический характер. В самом деле, в понятии материи я не мыслю ее постоянности, а имею в виду только ее присутствие в пространстве через наполнение его. Следовательно, в приведенном суждении я действительно выхожу за пределы понятия материи, чтобы мысленно присоединить к нему a priori нечто такое, чего я *в нем* не мыслил. Таким образом, это суждение не аналитическое, а синтетическое и тем не менее оно мыслится a priori; точно так же обстоит дело и с другими положениями чистого естествознания.

3. *Метафизика*, даже если и рассматривать ее как науку, которую до сих пор только пытались создать, хотя природа человеческого разума такова, что без метафизики и нельзя обойтись, должна *заключать в себе априорные синтетические знания;* ее задача состоит вовсе не в том, чтобы только расчленять и тем самым аналитически разъяснять понятия о вещах, a priori составляемые нами; в ней мы стремимся a priori расширить наши знания и должны для этого пользоваться

такими основоположениями, которые присоединяют к данному понятию нечто не содержавшееся еще в нем; при этом мы с помощью априорных синтетических суждений заходим так далеко, что сам опыт не может следовать за нами, как, например, в положении *мир должен иметь начало*, и т. п. Таким образом, метафизика, по крайней мере *по своей цели*, состоит исключительно из априорных синтетических положений.

VI. Общая задача чистого разума

Мы бы немало выиграли, если бы нам удалось подвести множество исследований под формулу одной-единственной задачи. Точно определив эту задачу, мы облегчили бы труд не только себе, но и каждому, кто пожелал бы удостовериться, достигли ли мы своей цели или нет. Истинная же задача чистого разума заключается в следующем вопросе: ***как возможны априорные синтетические суждения?***

Метафизика оставалась до сих пор в шатком положении недостоверности и противоречивости исключительно по той причине, что эта задача и, быть может, даже различие между *аналитическими* и *синтетическими* суждениями прежде никому не приходили в голову. Прочность или шаткость метафизики зависит от решения этой задачи или от удовлетворительного доказательства того, что в действительности вообще невозможно объяснить эту задачу. Давид Юм, из всех философов ближе всего подошедший к этой задаче, но все же мысливший ее с недостаточной определенностью и всеобщностью и обративший внимание только на синтетическое положение о связи действия со своей причиной (principium causalitatis), пришел к убеждению, что такое положение никак не может быть априорным; согласно его умозаключениям, все, что мы называем метафизикой, сводится к простой иллюзии, ошибочно принимающей за усмотрение разума то, что в действительности заимствовано только из опыта и благодаря привычке приобрело видимость необходимости. К этому утверждению, разрушающему всякую чистую филосо-

фию, он никогда не пришел бы, если бы задача, поставленная нами, стояла перед его глазами во всей ее всеобщности, так как тогда он заметил бы, что, если согласиться с его доводом, невозможна и чистая математика, без сомнения содержащая в себе априорные синтетические положения, а от такого утверждения его здравый рассудок, конечно, удержал бы его.

Решение поставленной выше задачи заключает в себе вместе с тем возможность чистого применения разума при создании и развитии всех наук, содержащих априорное теоретическое знание о предметах, т. е. ответ на вопросы:

Как возможна чистая математика?

Как возможно чистое естествознание?

Так как эти науки действительно существуют, то естественно ставить вопрос, *как* они возможны: ведь их существование * доказывает, что они должны быть возможны. Что же касается *метафизики*, то всякий вправе усомниться в ее возможности, так как она до сих пор плохо развивалась, и ни одна из предложенных до сих пор систем, если речь идет об их основной цели, не заслуживает того, чтобы ее признали действительно существующей.

Однако и этот *вид знания* надо рассматривать в известном смысле как данный; метафизика существует если не как наука, то во всяком случае как природная склонность [человека] (metaphysica naturalis). В самом деле, человеческий разум в силу собственной потребности, а вовсе не побуждаемый одной только суетностью всезнайства, неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы; поэтому у всех людей, как только разум у них расши-

* Быть может, кто-нибудь еще усомнится в существовании чистого естествознания. Однако стоит только рассмотреть различные положения, высказываемые в начале физики в собственном смысле слова (эмпирической физики), например: о постоянности количества материи, об инерции, равенстве действия и противодействия и т. п., чтобы тотчас же убедиться, что они составляют physica pura (или rationalis), которая заслуживает того, чтобы ее ставили отдельно как особую науку в ее узком или широком, но непременно полном объеме.

ряется до спекуляции, действительно всегда была и будет какая-нибудь метафизика. А потому и относительно нее следует поставить вопрос: ***как возможна метафизика в качестве природной склонности,*** т. е. как из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задает себе и на которые, побуждаемый собственной потребностью, он пытается, насколько может, дать ответ?

Но так как во всех прежних попытках ответить на эти естественные вопросы, например на вопрос, имеет ли мир начало, или он существует вечно и т. п., всегда имелись неизбежные противоречия, то нельзя только ссылаться на природную склонность к метафизике, т. е. на самое способность чистого разума, из которой, правда, всегда возникает какая-нибудь метафизика (какая бы она ни была), а следует найти возможность удостовериться в том, знаем ли мы или не знаем ее предметы, т. е. решить вопрос о предметах, составляющих проблематику метафизики, или о том, способен или не способен разум судить об этих предметах, стало быть, о возможности или расширить с достоверностью наш чистый разум, или поставить ему определенные и твердые границы. Этот последний вопрос, вытекающий из поставленной выше общей задачи, можно с полным основанием выразить следующим образом: ***как возможна метафизика как наука?***

Таким образом, критика разума необходимо приводит в конце концов к науке; наоборот, догматическое применение разума без критики приводит к ни на чем не основанным утверждениям, которым можно противопоставить столь же ложные утверждения, стало быть, приводит к *скептицизму*.

Эта наука не может иметь также огромного, устрашающего объема, так как она занимается не объектами разума, многообразие которых бесконечно, а только самим разумом, задачами, возникающими исключительно из его недр и предлагаемыми ему собственной его природой, а не природой вещей, отличных от него; в самом деле, когда разум сперва в полной мере исследует свою способность в отношении предметов, которые могут встречаться ему в опыте, тогда легко опреде-

лить со всей полнотой и достоверностью объем и границы применения его за пределами всякого опыта.

Итак, мы можем и должны считать безуспешными все сделанные до сих пор попытки *догматически* построить метафизику. Если некоторые из них заключают в себе нечто аналитическое, а именно одно лишь расчленение понятий, a priori присущих нашему разуму, то это вовсе еще не составляет цели, а представляет собой лишь подготовку к метафизике в собственном смысле слова, а именно для априорного синтетического расширения нашего познания; расчленение не годится для этого, так как оно лишь показывает то, чтó содержится в этих понятиях, но не то, каким образом мы приходим a priori к таким понятиям, чтобы затем иметь возможность определить также их применимость к предметам всякого знания вообще. К тому же не требуется большой самоотверженности, чтобы отказаться от всех этих притязаний, так как неоспоримые и неизбежные при догматическом методе противоречия разума с самим собой давно уже лишили авторитета всю существовавшую до сих пор метафизику. Значительно бóльшая стойкость будет нужна для того, чтобы трудности в нас самих и противодействие извне не воспрепятствовали нам содействовать при помощи метода, противоположного существовавшим до сих пор, успешному и плодотворному росту необходимой для человеческого разума науки, всякий произрастающий ствол которой нетрудно, конечно, срубить, но корни которой уничтожить невозможно.

VII. Идея и деление особой науки, называемой критикой чистого разума

Из всего сказанного вытекает идея особой науки, которую можно назвать *критикой чистого разума*. Разум есть способность, дающая нам *принципы* априорного знания. Поэтому чистым мы называем разум, содержащий принципы безусловно априорного знания. *Органоном*[24] чистого разума должна быть совокупность тех принципов, на основе которых можно приобрести и действительно осуществить все чистые априорные

знания. Полное применение такого органона дало бы систему чистого разума. Но так как эта система крайне желательна и еще неизвестно, возможно ли и здесь вообще какое-нибудь расширение нашего знания и в каких случаях оно возможно, то мы можем назвать науку, лишь рассматривающую чистый разум, его источники и границы, *пропедевтикой* к системе чистого разума. Такая пропедевтика должна называться не *учением*, а только *критикой* чистого разума, и польза ее по отношению к спекуляции в самом деле может быть только негативной: она может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений, чтó уже представляет собой значительную выгоду. Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori. *Система* таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией*. Однако и этого для начала было бы слишком много. Ведь такая наука должна была бы содержать в полном объеме как аналитическое, так и априорное синтетическое знание, и потому, насколько это касается нашей цели, она обладала бы слишком большим объемом, так как мы должны углубляться в своем анализе лишь настолько, насколько это совершенно необходимо, чтобы усмотреть во всей полноте принципы априорного синтеза, единственно интересующие нас. Мы занимаемся здесь именно этим исследованием, которое мы можем назвать собственно не учением, а только трансцендентальной критикой, так как оно имеет целью не расширение самих знаний, а только исправление их и должно служить критерием достоинства или негодности всех априорных знаний. Поэтому такая критика есть по возможности подготовка к органону или, если бы это не удалось, по крайней мере к канону, согласно которому, во всяком случае в будущем, могла бы быть представлена аналитически и синтетически совершенная система философии чистого разума, все равно, будет ли она состоять в расширении или только в ограничении его познания. Что такая система возможна и даже будет иметь вовсе не стóль большой объем, так что можно

надеяться вполне завершить ее,— на это можно рассчитывать уже ввиду того, что не природа вещей, которая неисчерпаема, а именно рассудок, который судит о природе вещей, да и то лишь рассудок в отношении его априорных знаний, служит здесь предметом, данные (Vorrat) которого не могут остаться скрытыми от нас, так как нам не приходится искать их вовне себя, и, по всей вероятности, они не слишком велики, так что можно вполне воспринять их, рассмотреть их достоинство или негодность и дать правильную их оценку. Еще менее следует ожидать здесь критики книг и систем чистого разума; здесь дается только критика самой способности чистого разума. Только основываясь на этой критике, можно получить надежный критерий для оценки философского содержания старых и новых сочинений по этому предмету; в противном случае некомпетентный историк и судья рассматривает ни на чем не основанные утверждения других, исходя из своих собственных, в такой же мере необоснованных утверждений.

Трансцендентальная философия есть идея науки, для которой критика чистого разума должна набросать *архитектонически*, т. е. основанный на принципах, полный план с ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания. Она представляет собой систему всех принципов чистого разума. Сама эта критика еще не называется трансцендентальной философией исключительно потому, что она должна была бы содержать в себе также обстоятельный анализ всего априорного человеческого познания, чтобы быть полной системой. Наша критика, правда, должна также дать полное перечисление всех основных понятий, составляющих указанное чистое знание, однако она совершенно правильно воздерживается от обстоятельного анализа самих этих понятий, а также от полного перечня производных из них понятий отчасти потому, что такое расчленение не было бы целесообразным, поскольку оно не связано с затруднениями, встречающимися в синтезе, ради которого предпринята вся эта критика, а отчасти потому, что попытка взять на себя ответственность за полноту такого анализа и выводов нарушила бы единство плана,

между тем как этого вовсе не требует поставленная цель. Этой полноты анализа и выводов из априорных понятий, которые мы изложим в настоящем сочинении, нетрудно будет достигнуть, если только сначала будут установлены эти понятия как разработанные принципы синтеза и если в отношении этой основной цели ничего не будет упущено.

Таким образом, к критике чистого разума относится все, из чего состоит трансцендентальная философия: она есть полная идея трансцендентальной философии, но еще не сама эта наука, потому что в анализ она углубляется лишь настолько, насколько это необходимо для полной оценки априорного синтетического знания.

Устанавливая подразделения этой науки, надо в особенности иметь в виду, чтобы в нее не входили понятия, заключающие в себе что-то эмпирическое, т. е. чтобы априорное знание было совершенно чистым. Поэтому, хотя высшие основоположения моральности и основные понятия ее суть априорные знания, тем не менее они не входят в трансцендентальную философию, так как они не полагают, правда, в основу своих предписаний понятия удовольствия и неудовольствия, влечений и склонностей и т. п., которые все имеют эмпирическое происхождение, но все же, исследуя понятие долга, необходимо принимать их в расчет как препятствия, которые должны быть преодолены, или как приманки, которые не должны быть побудительными мотивами. Таким образом, трансцендентальная философия есть наука одного лишь чистого спекулятивного разума, так как все практическое, поскольку оно содержит мотивы, связано с чувствами, которые принадлежат к эмпирическим источникам познания.

Если устанавливать подразделения этой науки с общей точки зрения системы вообще, то излагаемая нами здесь наука должна содержать, во-первых, *учение о началах* и, во-вторых, *учение о методе* чистого разума. Каждая из этих главных частей должна иметь свои подразделы, основания которых здесь еще не могут быть изложены. Для введения или предисловия кажется необходимым указать лишь на то, что существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие,

быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность* и *рассудок:* посредством чувственности предметы нам *даются,* рассудком же они *мыслятся.* Если бы чувственность a priori содержала представления, составляющие условия, при которых нам даются предметы, то она бы входила в трансцендентальную философию. Это трансцендентальное учение о чувственности должно было бы составлять *первую* часть науки о началах, так как условия, лишь при которых предметы даются человеческому познанию, предшествуют условиям, при которых они мыслятся.

I

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ О НАЧАЛАХ

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО УЧЕНИЯ О НАЧАЛАХ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА

§ 1

Каким бы образом и при помощи каких бы средств ни относилось познание к предметам, во всяком случае *созерцание* есть именно тот способ, каким познание непосредственно относится к ним и к которому как к средству стремится всякое мышление. Созерцание имеет место, только если нам дается предмет; а это в свою очередь возможно, по крайней мере для нас, людей, лишь благодаря тому, что предмет некоторым образом воздействует на нашу душу (das Gemüt afficiere). Эта способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас, называется *чувственностью*. Следовательно, посредством чувственности предметы нам *даются*, и только она доставляет нам созерцания; *мыслятся* же предметы рассудком, и из рассудка возникают *понятия*. Всякое мышление, однако, должно в конце концов прямо (directe) или косвенно (indirecte) через те или иные признаки иметь отношение к созерцаниям, стало быть, у нас — к чувственности, потому что ни один предмет не может быть нам дан иным способом.

Действие предмета на способность представления, поскольку мы подвергаемся воздействию его (afficiert werden), есть *ощущение*. Те созерцания, которые относятся к предмету посредством ощущения, называются *эмпирическими*. Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется *явлением*.

То в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его *материей*, а то, благодаря чему многообразное в явлении (das Mannigfaltige der Erscheinung) может быть упорядочено определенным образом, я называю *формой* явления. Так как то, единственно в чем ощущения могут быть упорядочены и приведены в известную форму, само в свою очередь не может быть ощущением, то, хотя материя всех явлений дана нам только a posteriori, форма их целиком должна для них находиться готовой в нашей душе a priori и потому может рассматриваться отдельно от всякого ощущения.

Я называю *чистыми* (в трансцендентальном смысле) все представления, в которых нет ничего, что принадлежит к ощущению. Сообразно этому чистая форма чувственных созерцаний вообще, форма, в которой созерцается при определенных отношениях все многообразное [содержание] явлений, будет находиться в душе a priori. Сама эта чистая форма чувственности также будет называться *чистым созерцанием*. Так, когда я отделяю от представления о теле все, что рассудок мыслит о нем, как-то: субстанцию, силу, делимость и т. п., а также все, что принадлежит в нем к ощущению, как-то: непроницаемость, твердость, цвет и т. п., то у меня остается от этого эмпирического созерцания еще нечто, а именно протяжение и образ. Все это принадлежит к чистому созерцанию, которое находится в душе a priori также и без действительного предмета чувств или ощущения, как чистая форма чувственности.

Науку о всех априорных принципах чувственности я называю *трансцендентальной эстетикой* *. Следова-

---

* Только одни немцы пользуются теперь словом *эстетика* для обозначения того, что другие называют критикой вкуса. Под этим названием кроется ошибочная надежда, которую питал превосходный аналитик Баумгартен [25],— подвести критическую оценку прекрасного под принципы разума и возвысить правила ее до степени науки. Однако эти старания тщетны. Дело в том, что эти правила, или критерии, имеют своим главным источником только эмпирический характер и, следовательно, никогда не могут служить для установления определенных априорных законов, с которыми должны были бы согласоваться наши суждения, касающиеся вкуса, скорее эти последние составляют настоящий критерий правильности первых.

тельно, должна существовать наука, составляющая первую часть трансцендентального учения о началах, в противоположность науке, содержащей принципы чистого мышления и называемой трансцендентальной логикой.

Итак, в трансцендентальной эстетике мы прежде всего *изолируем* чувственность, отвлекая все, что мыслит при этом рассудок посредством своих понятий, так чтобы не осталось ничего, кроме эмпирического созерцания. Затем мы отделим еще от этого созерцания все, что принадлежит к ощущению, так чтобы осталось только чистое созерцание и одна лишь форма явлений, единственное, что может быть нам дано чувственностью a priori. При этом исследовании обнаружится, что существуют две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания, а именно пространство и время, рассмотрением которых мы теперь и займемся.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЭСТЕТИКИ
ГЛАВА ПЕРВАЯ

О пространстве

§ 2. Метафизическое истолкование этого понятия

Посредством внешнего чувства (свойства нашей души) мы представляем себе предметы как находящиеся вне нас, и притом всегда в пространстве. В нем определены или определимы их внешний вид, величина и отношение друг к другу. Внутреннее чувство, посредством которого душа созерцает самое себя или свое внутреннее состояние, не дает, правда, созерцания самой души как объекта, однако это есть определенная форма, при которой единственно возможно созерцание ее внутреннего состояния, так что все, что принадлежит

Поэтому следовало бы или опять оставить это название и сохранить его для того учения, которое представляет собой настоящую науку (тем самым мы приблизились бы к языку и представлениям древних, у которых пользовалось большой известностью деление знания на αἰσθητὰ καὶ νοητά), или же поделиться этим названием со спекулятивной философией и употреблять термин *эстетика* отчасти в трансцендентальном смысле, отчасти в психологическом значении.

к внутренним определениям, представляется во временных отношениях. Вне нас мы не можем созерцать время, точно так же как не можем созерцать пространство внутри нас. Что же такое пространство и время? Есть ли они действительные сущности, или они суть лишь определения или отношения вещей, однако такие, которые сами по себе были бы присущи вещам, если бы даже вещи и не созерцались? Или же они суть определения или отношения, присущие одной только форме созерцания и, стало быть, субъективной природе нашей души, без которой эти предикаты не могли бы приписываться ни одной вещи? Чтобы решить эти вопросы, истолкуем сначала понятие пространства. Под *истолкованием* же (expositio) я разумею отчетливое (хотя и не подробное) представление о том, что принадлежит к понятию; я называю истолкование *метафизическим,* если оно содержит то, благодаря чему понятие показывается как *данное* a priori.

1. Пространство не есть эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта. В самом деле, представление о пространстве должно уже заранее быть дано для того, чтобы те или иные ощущения были относимы к чему-то вне меня (т. е. к чему-то в другом месте пространства, а не в том, где я нахожусь), а также для того, чтобы я мог представлять себе их как находящиеся вне и подле друг друга, стало быть, не только как различные, но и как находящиеся в различных местах. Представление о пространстве не может быть поэтому заимствовано из отношений внешних явлений посредством опыта: сам этот внешний опыт становится возможным прежде всего благодаря представлению о пространстве.

2. Пространство есть необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний. Никогда нельзя себе представить отсутствие пространства, хотя нетрудно представить себе отсутствие предметов в нем. Поэтому пространство следует рассматривать как условие возможности явлений, а не как зависящее от них определение; оно есть априорное представление, необходимым образом лежащее в основе внешних явлений.

3. Пространство есть не дискурсивное, или, как говорят, общее, понятие об отношениях вещей вообще, а чистое созерцание. В самом деле, представить себе можно только одно-единственное пространство, и если говорят о многих пространствах, то под ними разумеют лишь части одного и того же единственного пространства. К тому же эти части не могут предшествовать единому, всеохватывающему пространству словно его составные части (из которых можно было бы его сложить): их можно мыслить только находящимися в нем. Пространство в существе своем едино; многообразное в нем, а стало быть, и общее понятие о пространствах вообще основываются исключительно на ограничениях. Отсюда следует, что в основе всех понятий о пространстве лежит априорное (не эмпирическое) созерцание. Точно так же все геометрические основоположения, например что в треугольнике сумма двух сторон больше третьей стороны, всегда выводятся из созерцания, и притом a priori, с аподиктической достоверностью, а вовсе не из общих понятий о линии и треугольнике.

4. Пространство представляется как бесконечная *данная* величина. Всякое понятие, правда, надо мыслить как представление, которое содержится в бесконечном множестве различных возможных представлений (в качестве их общего признака), стало быть, они ему *подчинены* (unter sich enthält); однако ни одно понятие, как таковое, нельзя мыслить так, будто оно содержит *в себе* (in sich enthielte) бесконечное множество представлений. Тем не менее пространство мыслится именно таким образом (так как все части бесконечного пространства существуют одновременно). Стало быть, первоначальное представление о пространстве есть априорное *созерцание*, а не *понятие* [26].

§ 3. Трансцендентальное истолкование понятия о пространстве

Под трансцендентальным *истолкованием* я разумею объяснение понятия как принципа, из которого можно усмотреть возможность других априорных синтетических знаний. Для этой цели требуется: 1) чтобы такие

знания действительно вытекали из данного понятия; 2) чтобы эти знания были возможны только при допущении некоторого данного способа объяснения этого понятия.

Геометрия есть наука, определяющая свойства пространства синтетически и тем не менее a priori. Каким же должно быть представление о пространстве, чтобы такое знание о нем было возможно? Оно должно быть первоначально созерцанием, так как из одного только понятия нельзя вывести положения, выходящие за его пределы, между тем мы встречаем это в геометрии (Введение, V). Но это созерцание должно находиться в нас a priori, т. е. до всякого восприятия предмета, следовательно, оно должно быть чистым, не эмпирическим созерцанием. В самом деле, все геометрические положения имеют аподиктический характер, т. е. связаны с сознанием их необходимости, например положение, что пространство имеет только три измерения; но такие положения не могут быть эмпирическими, или суждениями, исходящими из опыта, а также не могут быть выведены из подобных суждений (Введение, II).

Каким же образом может быть присуще нашей душе внешнее созерцание, которое предшествует самим объектам и в котором понятие их может быть определено a priori? Очевидно, это возможно лишь в том случае, если оно находится только в субъекте как формальное его свойство подвергаться воздействию объектов и таким образом получать *непосредственное представление* о них, т. е. созерцание, следовательно, лишь как форма внешнего *чувства* вообще.

Итак, лишь наше объяснение делает понятной *возможность геометрии* как априорного синтетического знания. Всякий другой способ объяснения, не дающий этого, хотя бы он внешне и был несколько сходен с нашим, можно точнее всего отличить от нашего по этому признаку.

Выводы из вышеизложенных понятий

a) Пространство вовсе не представляет свойства каких-либо вещей в себе, а также не представляет оно их в их отношении друг к другу, иными словами, оно

не есть определение, которое принадлежало бы самим предметам и оставалось бы даже в том случае, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания. В самом деле, ни абсолютные, ни относительные определения нельзя созерцать раньше существования вещей, которым они присущи, т. е. нельзя созерцать их a priori.

b) Пространство есть не что иное, как только форма всех явлений внешних чувств, т. е. субъективное условие чувственности, при котором единственно и возможны для нас внешние созерцания. Так как восприимчивость субъекта, способность его подвергаться воздействию предметов необходимо предшествует всякому созерцанию этих объектов, то отсюда понятно, каким образом форма всех явлений может быть дана в душе раньше всех действительных восприятий, следовательно, a priori; понятно и то, каким образом она, как чистое созерцание, в котором должны быть определены все предметы, может до всякого опыта содержать принципы их отношений друг к другу.

Стало быть, только с точки зрения человека можем мы говорить о пространстве, о протяженности и т. п. Если отвлечься от субъективного условия, единственно при котором мы можем получить внешнее созерцание, а именно поскольку мы способны подвергаться воздействию предметов, то представление о пространстве не означает ровно ничего. Этот предикат можно приписывать вещам лишь в том случае, если они нам являются, т. е. если они предметы чувственности. Постоянная форма этой восприимчивости, называемая нами чувственностью, есть необходимое условие всех отношений, в которых предметы созерцаются как находящиеся вне нас; эта форма, если отвлечься от этих предметов, есть чистое созерцание, называемое пространством. Так как частные условия чувственности мы можем сделать лишь условием возможности явлений вещей, но не условием возможности самих вещей, то имеем полное право сказать, что пространство охватывает все вещи, которые являются нам внешне, но мы не можем утверждать, что оно охватывает все вещи сами по себе независимо от того, созерцаются ли они или нет, а также независимо от того, каким субъектом

они созерцаются. В самом деле, мы не можем судить о созерцаниях других мыслящих существ, подчинены ли эти существа тем самым условиям, которые ограничивают наше созерцание и общезначимы для нас. Если мы присоединим ограничение суждения к понятию субъекта, то наше суждение станет безусловно значимым. Суждение *все вещи находятся друг подле друга в пространстве* имеет силу, когда эти вещи берутся как предметы нашего чувственного созерцания. Если я присоединю это условие к понятию и скажу *все вещи как внешние явления находятся друг подле друга в пространстве*, то это правило получит общую значимость без всякого ограничения. Итак, наши истолкования показывают нам *реальность* (т. е. объективную значимость) пространства в отношении всего, что может встретиться нам вне нас как предмет, но в то же время показывают *идеальность* пространства в отношении вещей, если они рассматриваются разумом сами по себе, т. е. безотносительно к свойствам нашей чувственности. Следовательно, мы сохраняем *эмпирическую реальность* пространства (в отношении всякого возможного внешнего опыта), хотя признаем *трансцендентальную идеальность* его, т. е. что пространство есть ничто, как только мы отбрасываем условия возможности всякого опыта и принимаем его за нечто лежащее в основе вещей в себе.

Но следует также сказать, что, кроме пространства, нет ни одного другого субъективного и относящегося к чему-то внешнему представления, которое могло бы считаться a priori объективным. В самом деле, ни из одного такого представления — в отличие от созерцания в пространстве (§ 3) — нельзя вывести априорные синтетические положения. Поэтому им, строго говоря, нельзя приписывать никакой идеальности, хотя они сходны с представлением о пространстве в том, что принадлежат только к субъективным свойствам данного вида чувственности, например зрения, слуха, осязания, через ощущения цвета, звука и теплоты; однако, будучи только ощущениями, а не созерцанием, они сами по себе не дают знания ни о каком объекте, и меньше всего дают априорное знание[27].

Цель этого замечания состоит лишь в том, чтобы предостеречь от попыток пояснить утверждаемую нами идеальность пространства совсем неподходящими примерами, так как, например, цвета, вкусы и т. п. с полным основанием рассматриваются не как свойства вещей, а только как изменения нашего субъекта, которые даже могут быть различными у разных людей. В этом случае то, что само первоначально есть лишь явление, например роза, считается в эмпирическом смысле вещью в себе, которая, однако, в отношении цвета всякому глазу может являться различно. Наоборот, трансцендентальное понятие явлений в пространстве есть критическое напоминание о том, что вообще ничто созерцаемое в пространстве не есть вещь в себе и что пространство не есть форма вещей, свойственная им самим по себе, а что предметы сами по себе отнюдь не известны нам, и те предметы, которые мы называем внешними, суть только представления нашей чувственности, формой которых служит пространство, а истинный коррелят их, т. е. вещь в себе, этим путем вовсе не познается и не может быть познана, да, впрочем, в опыте вопрос об этом никогда и не возникает.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЭСТЕТИКИ
ГЛАВА ВТОРАЯ

О времени

§ 4. Метафизическое истолкование понятия времени

1. Время не есть эмпирическое понятие, выводимое из какого-нибудь опыта. В самом деле, одновременность или последовательность даже не воспринимались бы, если бы в основе не лежало априорное представление о времени. Только при этом условии можно представить себе, что события происходят в одно и то же время (вместе) или в различное время (последовательно).

2. Время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний. Когда мы имеем дело с явлениями вообще, мы не можем устранить само время, хотя явления прекрасно можно отделить от времени.

Следовательно, время дано a priori. Только в нем возможна вся действительность явлений. Все явления могут исчезнуть, само же время (как общее условие их возможности) устранить нельзя.

3. На этой априорной необходимости основывается также возможность аподиктических основоположений об отношениях времени или аксиом о времени вообще. Время имеет только одно измерение: различные времена существуют не вместе, а последовательно (различные пространства, наоборот, существуют не друг после друга, а одновременно). Эти основоположения нельзя получить из опыта, так как опыт не дал бы ни строгой всеобщности, ни аподиктической достоверности. На основании опыта мы могли бы только сказать: так свидетельствует обыкновенное восприятие, но не могли бы утверждать, что так должно быть. Эти основоположения имеют значение правил, по которым вообще возможен опыт; они наставляют нас до опыта, а не на основании опыта.

4. Время есть не дискурсивное, или, как его называют, общее, понятие, а чистая форма чувственного созерцания. Различные времена суть лишь части одного и того же времени. Но представление, которое может быть дано лишь одним предметом, есть созерцание. К тому же положение о том, что различные времена не могут существовать вместе, нельзя вывести из какого-либо общего понятия. Это положение синтетическое и не может возникнуть из одних только понятий. Следовательно, оно непосредственно содержится в созерцании времени и в представлении о нем.

5. Бесконечность времени означает не что иное, как то, что всякая определенная величина времени возможна только путем ограничений одного лежащего в основе времени. Поэтому первоначальное представление о *времени* должно быть дано как неограниченное. Но если части предмета и всякую величину его можно представить определенными лишь путем ограничения, то представление в целом не может быть дано через понятия (так как понятия содержат только подчиненные представления): в основе понятий должно лежать непосредственное созерцание.

§ 5. Трансцендентальное истолкование понятия времени

По этому вопросу я могу сослаться на пункт 3 параграфа о метафизическом истолковании, куда я ради краткости поместил то, что имеет, собственно, трансцендентальный характер. Здесь я прибавлю только, что понятие изменения и вместе с ним понятие движения (как перемены места) возможны только через представление о времени и в представлении о времени: если бы это представление не было априорным (внутренним) созерцанием, то никакое понятие не могло бы уяснить возможность изменения, т. е. соединения противоречаще-противоположных предикатов в одном и том же объекте (например, бытия и небытия одной и той же вещи в одном и том же месте). Только во времени, а именно *друг после друга*, два противоречаще-противоположных определения могут быть в одной и той же вещи. Таким образом, наше понятие времени объясняет возможность всех тех априорных синтетических знаний, которые излагает общее учение о движении, а оно довольно плодотворно.

§ 6. Выводы из этих понятий

a) Время не есть нечто такое, что существовало бы само по себе или было бы присуще вещам как объективное определение и, стало быть, оставалось бы, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания вещей. В самом деле, в первом случае оно было бы чем-то таким, что могло бы быть действительным даже без действительного предмета. Во втором же случае, будучи определением или порядком, присущим самим вещам, оно не могло бы предшествовать предметам как их условие и не могло бы познаваться a priori и быть созерцаемым a priori посредством синтетических положений. Напротив, априорное знание и созерцание вполне возможны, если время есть не что иное, как субъективное условие, при котором единственно имеют место в нас созерцания. В таком случае эту форму внутреннего созерцания можно представить раньше предметов, стало быть, a priori.

b) Время есть не что иное, как форма внутреннего чувства, т. е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния. В самом деле, время не может быть определением внешних явлений: оно не принадлежит ни к внешнему виду, ни к положению и т. п.; напротив, оно определяет отношение представлений в нашем внутреннем состоянии. Именно потому, что это внутреннее созерцание не имеет никакого внешнего вида, мы стараемся устранить и этот недостаток с помощью аналогий и представляем временну́ю последовательность с помощью бесконечно продолжающейся линии, в которой многообразное составляет ряд, имеющий лишь одно измерение, и заключаем от свойств этой линии ко всем свойствам времени, за исключением лишь того, что части линии существуют все одновременно, тогда как части времени существуют друг после друга. Отсюда ясно также, что представление о времени само есть созерцание, так как все его отношения можно выразить посредством внешнего созерцания.

c) Время есть априорное формальное условие всех явлений вообще. Пространство как чистая форма всякого внешнего созерцания ограничено как априорное условие лишь внешними явлениями. Другое дело время. Так как все представления, все равно, имеют ли они своим предметом внешние вещи или нет, принадлежат сами по себе как определения нашей души к внутреннему состоянию, которое подчинено формальному условию внутреннего созерцания, а именно времени, то время есть априорное условие всех явлений вообще: оно есть непосредственное условие внутренних явлений (нашей души) и тем самым косвенно также условие внешних явлений. Если я могу сказать a priori, что все внешние явления находятся в пространстве и a priori определены согласно отношениям пространства, то, опираясь на принцип внутреннего чувства, я могу сказать в совершенно общей форме, что все явления вообще, т. е. все предметы чувств, существуют во времени и необходимо находятся в отношениях времени.

Если мы отвлечемся от способа, каким мы внутренне созерцаем самих себя и посредством этого созерцания охватываем способностью представления также все

внешние созерцания, стало быть, если мы возьмем предметы так, как они могут существовать сами по себе, то время есть ничто. Оно имеет объективную значимость только в отношении явлений, потому что именно явления суть вещи, которые мы принимаем за *предметы наших чувств,* но оно уже не объективно, если отвлечься от чувственной природы нашего созерцания, т. е. от свойственного нам способа представления, и говорить о *вещах вообще*. Итак, время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания (которое всегда имеет чувственный характер, т. е. поскольку мы подвергаемся воздействию предметов) и само по себе, вне субъекта, есть ничто. Тем не менее в отношении всех явлений, стало быть, и в отношении всех вещей, которые могут встретиться нам в опыте, оно необходимым образом объективно. Мы не можем сказать, что все вещи находятся во времени, потому что в понятии вещи вообще мы отвлекаемся от всех видов созерцания вещи, между тем как созерцание есть то именно условие, при котором время входит в представления о предметах. Но если это условие присоединено к понятию вещи и если мы скажем, что все вещи как явления (как предметы чувственного созерцания) находятся во времени, то это основоположение обладает объективной истинностью и априорной всеобщностью.

Таким образом, наши утверждения показывают *эмпирическую реальность* времени, т. е. объективную значимость его для всех предметов, которые когда-либо могут быть даны нашим чувствам. А так как наше созерцание всегда чувственное, то в опыте нам никогда не может быть дан предмет, не подчиненный условию времени. Наоборот, мы оспариваем у времени всякое притязание на абсолютную реальность, так как оно при этом было бы абсолютно присуще вещам как условие или свойство их даже независимо от формы нашего чувственного созерцания. Такие свойства, присущие вещам в себе, вообще никогда не могут быть даны нам посредством чувств. В этом, следовательно, состоит *трансцендентальная идеальность* времени, согласно которой оно, если отвлечься от субъективных условий чувственного созерцания, ровно ничего не означает и

не может быть причислено к предметам самим по себе (безотносительно к нашему созерцанию) ни как субстанция, ни как свойство. Однако эту идеальность, как и идеальность пространства, нельзя приравнивать к обману чувств, так как при обмане чувств мы предполагаем, что само явление, которому приписываются эти предикаты, обладает объективной реальностью, между тем как здесь эта объективная реальность совершенно отпадает, за исключением того случая, когда она имеет только эмпирический характер, т. е. поскольку сам предмет рассматривается только как явление. Замечания об этом можно найти выше в первом разделе.

§ 7. Пояснение

Против этой теории, признающей эмпирическую реальность времени, но отрицающей его абсолютную и трансцендентальную реальность, проницательные люди высказывают одно возражение столь единодушно, что, я полагаю, оно должно естественным образом возникнуть у каждого читателя, для которого непривычны такие рассуждения. Оно состоит в следующем: изменения действительны (это доказывает смена наших собственных представлений, если бы мы даже и стали отрицать все внешние явления вместе с их изменениями), а так как изменения возможны только во времени, то, следовательно, время есть нечто действительное. Ответить на это возражение нетрудно. Я целиком принимаю этот довод. Время в самом деле есть нечто действительное, а именно оно действительная форма внутреннего созерцания. Следовательно, оно имеет субъективную реальность в отношении внутреннего опыта, иными словами, я действительно имею представление о времени и о своих определениях в нем. Значит, время следует считать действительным не как объект, а как способ представлять меня самого как объект. Но если бы я сам или какое-нибудь другое существо могло созерцать меня без этого условия чувственности, то те же определения, которые теперь представляются нам как изменения, дали бы знание, в котором вообще не было бы представления о времени и, стало быть, не было бы

также представления об изменениях. Таким образом, у времени остается эмпирическая реальность как условие всякого нашего опыта, и на основании приведенных выше соображений нельзя за ним признать абсолютную реальность. Оно есть не что иное, как форма нашего внутреннего созерцания *. Если устранить частное условие нашей чувственности, то исчезнет также понятие времени; оно присуще не самим предметам, а только субъекту, который их созерцает.

Причина, почему это возражение делается столь единодушно, а именно теми, кто все же не находит убедительных доводов против учения об идеальности пространства, состоит в следующем. Абсолютную реальность пространства они не надеялись доказать аподиктически, так как им поперек дороги стоит идеализм, согласно которому действительность внешних предметов нельзя строго доказать, между тем как действительность предметов наших внутренних чувств (меня самого и моих состояний) непосредственно очевидна благодаря сознанию. Внешние предметы могли оказаться лишь видимостью, тогда как предметы внутреннего чувства, по их мнению, неоспоримо суть нечто действительное. Однако они упустили из виду, что и те и другие предметы, хотя и нельзя оспаривать их действительность как представлений, тем не менее суть лишь явление, а явление всегда имеет две стороны — одну, когда объект рассматривается сам по себе (независимо от способа, каким он созерцается, и именно потому свойства его всегда остаются проблематичными), и другую, когда принимается во внимание форма созерцания предмета, которую, хотя она действительно и необходимо присуща явлению предмета, следует искать не в предмете самом по себе, а в субъекте, которому предмет является.

Таким образом, пространство и время суть два

---

* Я могу, правда, сказать, что мои представления следуют друг за другом, однако это значит лишь, что мы сознаем их как сменяющиеся во времени, т. е. согласно форме внутреннего чувства. Поэтому время не есть нечто само по себе существующее, оно не есть также определение, объективно присущее вещам.

источника познания, из которых можно a priori почерпнуть различные синтетические знания; блестящим примером этого служит чистая математика, когда дело касается знания о пространстве и его отношениях. Пространство и время, вместе взятые, суть чистые формы всякого чувственного созерцания, и именно благодаря этому возможны априорные синтетические положения. Однако эти источники априорного познания как раз благодаря этому обстоятельству (благодаря тому, что они лишь условия чувственности) определяют свои границы, а именно касаются предметов, лишь поскольку они рассматриваются как явления, а не показывают вещей в себе. Только явления суть сфера приложения понятий пространства и времени, а за их пределами невозможно объективное применение указанных понятий. Впрочем, достоверность опытного знания вполне обеспечивается этого рода реальностью пространства и времени: мы уверены в опытном знании совершенно одинаково — независимо от того, присущи ли эти формы вещам самим по себе или необходимым образом только нашему созерцанию этих вещей. Наоборот, те, кто признает абсолютную реальность пространства и времени, все равно, считают ли они их субстанциями или только свойствами, неизбежно расходятся с принципами самого опыта. В самом деле, если они придерживаются первого взгляда (к нему обычно склоняются представители математического естествознания), то они должны признать наличие двух вечных и бесконечных, обладающих самостоятельным бытием нелепостей (Undinge), пространства и времени, которые существуют (не будучи, однако, чем-то действительным) только для того, чтобы охватывать собой все действительное. Если же они придерживаются второго взгляда (как некоторые естествоиспытатели-метафизики) и смотрят на пространство и время как на отвлеченные от опыта, хотя и смутно представляемые в этом отвлечении, отношения (сосуществования или последовательности) между явлениями, то они вынуждены отрицать значимость или по крайней мере аподиктическую достоверность априорных математических учений в отношении действительных вещей (например, в пространстве), так как эта

достоверность не может быть достигнута a posteriori и так как, согласно этому учению, априорные понятия о пространстве и времени суть продукт воображения, источник которого действительно следует искать в опыте, а из отношений опыта путем отвлечения их воображение создало нечто содержащее, правда, то, что обще этим отношениям, но не могущее существовать без ограничений, налагаемых на них природой. Сторонники первого мнения выигрывают в том отношении, что делают сферу явлений свободной для математических положений, однако именно вследствие этого они запутываются, когда рассудок хочет выйти за эту сферу. Сторонники второго мнения выигрывают в том отношении, что представления о пространстве и времени не препятствуют им, когда они хотят судить о предметах не как о явлениях, а лишь в отношении к рассудку; зато они не могут указать основания возможности априорных математических знаний (так как у них нет истинного и объективно значимого априорного созерцания) и не могут привести законы опыта в необходимое согласие с априорными математическими положениями. Наша теория, указывающая истинные свойства этих двух первоначальных форм чувственности, свободна от затруднений обоего рода.

Трансцендентальная эстетика заключает в себе в конце концов не более чем эти два элемента, а именно пространство и время. Это ясно из того, что все другие относящиеся к чувственности понятия, даже понятие движения, соединяющее в себе и пространство и время, предполагают нечто эмпирическое. Движение предполагает восприятие чего-то движущегося. Но в пространстве, рассматриваемом самом по себе, нет ничего движущегося; поэтому движущееся должно быть чем-то таким, что обнаруживается *в пространстве только опытом*, стало быть, представляет собой эмпирическое данное. Точно так же трансцендентальная эстетика не может причислять понятие изменения к своим априорным данным: изменяется не само время, а нечто находящееся во времени. Следовательно, для этого понятия требуется восприятие какого-нибудь бытия и последовательности его определений, стало быть, опыт.

I. Чтобы избежать недоразумений, необходимо прежде всего как можно отчетливее объяснить наш взгляд на основное свойство чувственного познания вообще.

Выше мы хотели сказать, что всякое наше созерцание есть только представление о явлении, что вещи, которые мы созерцаем, сами по себе не таковы, как мы их созерцаем, и что отношения их сами по себе не таковы, как они нам являются, и если бы мы устранили наш субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов и все отношения их в пространстве и времени и даже само пространство и время исчезли бы: как явления они могут существовать только в нас, а не в себе. Каковы предметы в себе и обособленно от этой восприимчивости нашей чувственности, нам совершенно неизвестно. Мы не знаем ничего, кроме свойственного нам способа воспринимать их, который к тому же необязателен для всякого существа, хотя и должен быть присущ каждому человеку. Мы имеем дело только с этим способом восприятия. Пространство и время суть чистые формы его, а ощущение вообще есть его материя. Пространство и время мы можем познавать только a priori, т. е. до всякого действительного восприятия, и потому они называются чистым созерцанием; ощущения же суть то в нашем познании, благодаря чему оно называется апостериорным познанием, т. е. эмпирическим созерцанием. Пространство и время безусловно необходимо принадлежат нашей чувственности, каковы бы ни были наши ощущения; ощущения же могут быть весьма различными. До какой бы высокой степени отчетливости мы ни довели наши созерцания, все равно этим мы не подошли бы ближе к [познанию] свойств предметов самих по себе. Во всяком случае мы бы тогда полностью познали только способ нашего созерцания, т. е. нашу чувственность, да и то всегда лишь при условии [существования] пространства и времени, первоначально присущем субъекту; каковы предметы сами по себе — этого мы никогда не узнали бы и при

помощи самого ясного знания явлений их, которое единственно дано нам.

Поэтому думать, что вся наша чувственность есть не что иное, как беспорядочное представление о вещах, содержащее лишь то, что присуще им самим по себе, но только в виде нагромождения признаков и подчиненных представлений, которые мы не можем отчетливо различить,— значит искажать понятие о чувственности и явлении так, что все учение о них становится бесполезным и пустым. Различие между неотчетливыми и отчетливыми представлениями имеет только логический характер и не касается содержания. Так, например, нет сомнения, что понятие *права*, которым пользуется обыденный рассудок, вполне совпадает с тем, что может развить из него самая утонченная спекуляция, с той лишь разницей, что в обыденном и практическом применении мы не осознаем таких разнообразных представлений, содержащихся в этой мысли. Но на этом основании нельзя утверждать, будто обыденное понятие имеет чувственный характер и содержит только явление: право вовсе не может являться, его понятие содержится в рассудке и представляет (моральное) свойство поступков, присущее им самим по себе. Наоборот, представление о *теле* в созерцании не содержит ничего, что могло бы быть присуще предметам самим по себе; оно выражает лишь явление чего-то и способ, каким это нечто воздействует на нас; такая восприимчивость нашей познавательной способности называется чувственностью и отличается как небо от земли от знания предметов самих по себе, хотя бы мы и проникли в самую глубь явлений.

Вот почему философия Лейбница и Вольфа указала всем исследованиям о природе и происхождении наших знаний совершенно неправильную точку зрения, признавая различие между чувственностью и интеллектуальным только логическим различием. На самом деле это различие трансцендентально и касается не просто формы отчетливости или неотчетливости, а происхождения и содержания знаний, так что с помощью чувственности мы не то что неясно познаем свойства вещей в себе, а вообще не познаем их, и, как только мы

устраним наши субъективные свойства, окажется, что представляемый объект с качествами, приписываемыми ему чувственным созерцанием, нигде не встречается, да и не может встретиться, так как именно наши субъективные свойства определяют форму его как явления.

Обычно мы отличаем в явлениях то, что по существу принадлежит созерцанию их и имеет силу для всякого человеческого чувства вообще, от того, что им принадлежит лишь случайно, так как имеет силу не для отношения к чувственности вообще, а только для особого положения или устройства того или другого чувства. О первом виде познания говорят, что оно представляет предмет сам по себе, а о втором — что оно представляет только явление этого предмета. Однако это лишь эмпирическое различение. Если остановиться на этом (как это обыкновенно делают) и не признать (как это следовало бы сделать) эмпирическое созерцание опять-таки только явлением, так что в нем нет ничего относящегося к вещи в себе, то наше трансцендентальное различение утрачивается и мы начинаем воображать, будто познаем вещи в себе, хотя в чувственно воспринимаемом мире мы везде, даже при глубочайшем исследовании его предметов, имеем дело только с явлениями. Так, например, радугу мы готовы назвать только явлением, которое возникает при дожде, освещенном солнцем, а этот дождь — вещью в себе. И это совершенно правильно, если только мы понимаем понятие вещи в себе лишь физически, как то, что в обычном для всех опыте определяется при всех различных положениях по отношению к чувствам, но в созерцании только так, а не иначе. Но если мы возьмем этот эмпирический факт вообще и, не считаясь более с согласием его с любым человеческим чувством, спросим, показывает ли он предмет сам по себе (мы говорим не о каплях дождя, так как они, как явления, уже суть эмпирические объекты), то этот вопрос об отношении представления к предмету трансцендентален; при этом не только капли оказываются лишь явлениями, но и сама круглая форма их и даже пространство, в котором они падают, суть сами по себе ничто, а лишь модификация или основы нашего чувственного

созерцания; трансцендентальный же объект остается нам неизвестным.

Вторая важная задача нашей трансцендентальной эстетики состоит в том, чтобы не только как правдоподобная гипотеза приобрести некоторую благосклонность, но быть настолько достоверной и несомненной, как этого следует требовать от всякой теории, которая должна служить органоном. Чтобы сделать эту достоверность вполне ясной, мы приведем пример, с помощью которого можно сделать ее значимость очевидной и содействовать большей ясности того, что сказано в § 3.

Предположим, что пространство и время объективны сами по себе и составляют условия возможности вещей в себе. В таком случае прежде всего окажется, что существует множество априорных аподиктических и синтетических положений относительно времени и пространства, в особенности относительно пространства, которое мы поэтому преимущественно и приведем здесь в качестве примера. Так как положения геометрии можно познать синтетически a priori и с аподиктической достоверностью, то я спрашиваю, откуда получаете вы такие положения и на чем основывается наш рассудок, чтобы прийти к таким безусловно необходимым и общезначимым истинам? Здесь нет иного пути, как через понятия или созерцания, причем и те и другие, как таковые, даны или a priori, или a posteriori. Последние, а именно эмпирические понятия, а также то, на чем они основываются, а именно эмпирическое созерцание, могут дать лишь такое синтетическое положение, которое в свою очередь также имеет только эмпирический характер, т. е. представляет собой исходящее из опыта суждение, стало быть, никогда не может содержать необходимость и абсолютную всеобщность, между тем как эти признаки свойственны всем положениям геометрии. Что же касается первого и единственно [возможного] средства, а именно приобретения таких знаний при помощи одних только понятий или созерцаний a priori, то несомненно, что на основе одних только понятий можно получить исключительно аналитическое, но никак не синтетическое знание. Возь-

мите, например, положение, что две прямые линии не могут замыкать пространство, стало быть, не могут образовать фигуру, и попытайтесь вывести его из понятия о прямых линиях и числе два; или возьмите положение, что из трех прямых линий можно образовать фигуру, и попытайтесь вывести его только из этих понятий. Всякое ваше усилие окажется напрасным, и вам придется прибегнуть к созерцанию, как это всегда и делается в геометрии. Итак, вам дан предмет в созерцании. Какого же рода оно, есть ли это чистое априорное созерцание или эмпирическое? В последнем случае из него никак нельзя было бы получить общезначимое, а тем более аподиктическое положение: ведь опыт никогда не дает таких положений. Следовательно, предмет должен быть дан вам в созерцании a priori, и на нем должно быть основано ваше синтетическое положение. Если бы у вас не было способности a priori созерцать, если бы это субъективное условие не было в то же время по своей форме общим априорным условием, при котором единственно возможны объекты самого этого (внешнего) созерцания, если бы предмет (треугольник) был чем-то самим по себе безотносительно к вашему субъекту,— то как вы могли бы утверждать, что то, что необходимо заложено в ваших субъективных условиях построения треугольника, должно необходимо быть само по себе присуще также треугольнику? Ведь в таком случае вы не могли бы прибавить к вашим понятиям (о трех линиях) ничего нового ([понятие] фигуры), что́ тем самым необходимо должно было бы быть в предмете, так как этот предмет дан до вашего познания, а не посредством его. Следовательно, если бы пространство (и таким же образом время) не было только формой вашего созерцания, a priori содержащей условия, единственно при которых вещи могут быть для вас внешними предметами, которые без этих субъективных условий сами по себе суть ничто, то вы абсолютно ничего не могли бы утверждать синтетически a priori о внешних объектах. Следовательно, не только возможно или вероятно, но и совершенно несомненно, что пространство и время как необходимые условия всякого (внешнего и внутреннего)

опыта суть лишь субъективные условия всякого нашего созерцания, в отношении к которому поэтому все предметы суть только явления, а не данные таким образом вещи сами по себе (für sich); поэтому о том, что́ касается формы их, многое можно сказать a priori, но никогда ничего нельзя сказать о вещи в себе, которая могла бы лежать в основе этих явлений.

II. Превосходным подтверждением этой теории об идеальности внешнего и внутреннего чувства, стало быть, об идеальности всех объектов чувств, взятых только как явления, может служить следующее замечание. Все, что в нашем познании принадлежит к созерцанию (следовательно, исключая чувства удовольствия и неудовольствия, а также волю, которые вовсе не познания), содержит одни лишь отношения, а именно отношения места в созерцании (протяжение), отношения перемены места (движение) и законы, по которым определяется эта перемена (движущие силы). Но то, что находится в данном месте, или то, что действует в самих вещах, кроме перемены места, этим не дано. Между тем вещь сама по себе не познается из одних только отношений. Отсюда следует, что, так как внешнее чувство дает нам лишь представления об отношении, оно может содержать в своих представлениях только отношение предмета к субъекту, а не то внутреннее, что присуще объекту самому по себе. С внутренним созерцанием дело обстоит точно так же. Не говоря уже о том, что представления *внешних чувств* составляют основной материал, которым мы снабжаем нашу душу, само время, в которое мы полагаем эти представления и которое даже предшествует осознанию их в опыте, находясь в основе их как формальное условие того способа, каким мы полагаем их в душе, содержит уже отношения последовательности, одновременности и того, что существует одновременно с последовательным бытием (того, что постоянно). То, что может существовать как представление раньше всякого акта мышления, есть созерцание, и если оно не содержит ничего, кроме отношений, то оно есть форма созерцания. Так как эта форма представляет нечто лишь постольку, поскольку это нечто полагается в душе, то

она есть не что иное, как способ, которым душа воздействует на себя своей собственной деятельностью, а именно полаганием своих представлений, стало быть, через самое себя, т. е. внутреннее чувство по своей форме. Все, что представляется посредством чувства, есть в этом смысле всегда явление, а потому или вообще нельзя допускать наличия внутреннего чувства, или субъект, служащий предметом его, должен быть представляем посредством него только как явление, а не так, как он судил бы сам о себе, если бы его созерцание было лишь самодеятельностью, т. е. если бы оно было интеллектуальным. Затруднение заключается здесь в том, каким образом субъект может внутренне созерцать самого себя. Однако это затруднение испытывает всякая теория. Сознание самого себя (апперцепция) есть простое представление о *Я*, и если бы через одно это представление *самодеятельно* было дано все многообразное в субъекте, то внутреннее созерцание было бы интеллектуальным. В человеке это сознание требует внутреннего восприятия многообразного, данного заранее в субъекте, а способ, каким это многообразное дается в душе без спонтанности, должен ввиду этого различия называться чувственностью. Если способность осознания себя должна находить (схватывать [apprehendieren]) то, что содержится в душе, то она должна воздействовать на душу и только этим путем может породить созерцание самого себя, форма которого, заранее заложенная в душе, определяет в представлении о времени способ, каким многообразное находится в душе. Итак, в этом случае душа созерцает себя не так, как она представляла бы себя непосредственно самодеятельно, а сообразно тому, как она подвергается воздействию изнутри, следовательно, не так, как она есть, а так, как она является себе.

III. Когда я говорю, что как созерцание внешних объектов, так и самосозерцание души в пространстве и времени представляет нам эти объекты так, как они действуют на наши чувства, т. е. так, как они являются, я этим вовсе не хочу сказать, будто эти предметы суть лишь *видимость*. В явлении объекты и даже свойства, которые мы им приписываем, всегда

рассматриваются как нечто действительно данное, но поскольку эти свойства зависят только от способа созерцания субъекта в отношении к нему данного предмета, то мы отличаем предмет как *явление* от того же предмета как объекта *самого по себе*. Так, я вовсе не утверждаю, что тела только *кажутся* существующими вне меня или что душа только *кажется* данной в моем самосознании, когда я говорю, что качество пространства и времени, сообразно с которым, как условием их существования, я их полагаю, зависит от моего способа созерцания, а не от этих объектов самих по себе. Если бы я превратил в простую видимость то, что я должен причислить к явлениям, то это было бы моей виной *. Наш принцип идеальности всех чувственных созерцаний не приводит к этому, скорее наоборот, если приписать указанным формам представления *объективную реальность*, то все неизбежно превратится в простую *видимость*. В самом деле, если признать пространство и время такими свойствами, которые должны по своей возможности встречаться в вещах в себе, и если принять в расчет все связанные с этим бессмысленные утверждения, будто две бесконечные вещи, не будучи ни субстанциями, ни чем-то действительно им присущим, тем не менее должны существовать и даже быть необходимым условием существования всех

---

* Предикаты явления могут приписываться самому объекту, если речь идет об отношении к нашему чувству, например розе — красный цвет или запах; но видимость никогда не может быть приписана предмету как предикат именно потому, что в таком случае она приписывала бы объекту *самому по себе* то, что присуще ему только в отношении к чувствам или вообще к субъекту, как, например, два ушка, которые сначала приписывали Сатурну [28]. Явление есть то, что вовсе не находится в объекте самом по себе, а всегда встречается в его отношении к субъекту и неотделимо от представления о нем; в этом смысле предикаты пространства и времени совершенно правильно приписываются предметам чувств, как таковым, и здесь нет никакой видимости. Если же я розе *самой по себе* приписываю красноту, Сатурну — два ушка или всем внешним предметам — протяжение *само по себе*, не обращая внимания на определенное отношение предметов к субъекту и не ограничивая свое суждение этим отношением, то лишь в этом случае возникает видимость.

вещей и остаться даже в том случае, если бы все существующие вещи были уничтожены,— то тогда перестанешь упрекать почтенного Беркли за то, что он низвел тела на степень простой видимости; более того, даже наше собственное существование, поставленное таким образом в зависимость от такой нелепости, как обладающее самостоятельной реальностью время, превратилось бы вместе с ним в простую видимость — бессмыслица, в защите которой до сих пор еще никто не провинился.

IV. В естественной теологии[29], где размышляют о предмете, который не может стать предметом созерцания не только для нас, но никак не может стать предметом чувственного созерцания для самого себя, неустанно заботятся о том, чтобы устранить условия времени и пространства из всякого созерцания его (так как всякое познание его должно быть созерцанием, а не *мышлением*, которое всегда указывает на границы). Но на каком основании можно это делать, если мы заранее признали пространство и время формами вещей самих по себе, и притом такими формами, которые как априорные условия существования вещей сохраняются даже и в том случае, если бы сами вещи были уничтожены? Ведь как условия всякого существования вещей вообще они должны были бы быть также условиями бытия бога. Если же мы не хотим признать их объективными формами всех вещей, то нам остается лишь считать их субъективными формами нашего внешнего и внутреннего способа созерцания, который называется чувственным потому, что он *не первоначален*, т. е. он не такой способ, каким дается само существование объекта созерцания (такой способ созерцания, насколько мы можем судить об этом, может быть присущ только первосущности), а зависит от существования объекта, стало быть, возможен только благодаря тому, что способность представления субъекта подвергается воздействию со стороны объекта.

Нет никакой необходимости ограничивать способ созерцания в пространстве и времени чувственностью человека. Возможно, что всякое конечное мыслящее существо необходимо должно походить в этом отноше-

нии на человека (хотя мы не можем решить этого вопроса), однако, обладая такой общезначимостью, этот способ созерцания еще не перестает быть чувственностью и именно потому, что он производный (intuitus derivativus), а не первоначальный (intuitus originarius), стало быть, не интеллектуальное созерцание, которое по только что приведенной причине присуще, по-видимому, лишь первосущности, но никоим образом не существу, зависимому и в своем существовании, и в своих созерцаниях (которые определяют его существование в отношении к данным объектам). Впрочем, последнее замечание следует считать лишь пояснением к нашей эстетике, а не доводом в ее пользу.

Общий вывод из трансцендентальной эстетики

Мы имеем здесь один из необходимых моментов для решения общей задачи трансцендентальной философии — *как возможны априорные синтетические положения*, а именно мы нашли чистые априорные созерцания — пространство и время. В них, если мы хотим в априорном суждении выйти за пределы данного понятия, мы находим то, что может быть a priori обнаружено не в понятии, а в соответствующем ему созерцании и может быть синтетически связано с понятием. Но именно поэтому такие суждения никогда не выходят за пределы предметов чувств и сохраняют свою силу только для объектов возможного опыта.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО УЧЕНИЯ О НАЧАЛАХ

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЛОГИКА

ВВЕДЕНИЕ
ИДЕЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЛОГИКИ

I. О логике вообще

Наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления (восприимчивость к впечатлениям), а второй — способность познавать через эти представления предмет (спонтанность понятий). Посредством первой способности предмет нам *дается*, а посредством второй он *мыслится* в отношении к представлению (как одно лишь определение души). Следовательно, созерцания и понятия суть начала всякого нашего познания, так что ни понятия без соответствующего им некоторым образом созерцания, ни созерцание без понятий не могут дать знание. Созерцание и понятие бывают или чистыми, или эмпирическими. *Эмпирическими* — когда в них содержится ощущение (которое предполагает действительное присутствие предмета); *чистыми* же — когда к представлению не примешиваются никакие ощущения. Ощущения можно назвать материей чувственного знания. Вот почему чистое созерцание заключает в себе только форму, при которой что-то созерцается, а чистое понятие — только форму мышления о предмете вообще. Только чистые созерцания или чистые понятия могут быть априорными, эмпирические же могут быть только апостериорными.

Восприимчивость нашей души, [т. е.] способность ее получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию, мы будем называть *чувственностью;* рассудок же есть способность самостоятельно производить представления, т. е. *спонтанность* познания. Наша природа такова, что *созерцания* могут быть только чувственными, т. е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способность же *мыслить* предмет чувственного созерцания есть *рассудок.* Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы. Поэтому в одинаковой мере необходимо свои понятия делать чувственными (т. е. присоединять к ним в созерцании предмет), а свои созерцания постигать рассудком (verständlich zu machen) (т. е. подводить их под понятия). Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание. Однако это не дает нам права смешивать долю участия каждого из них; есть все основания тщательно обособлять и отличать одну от другой. Поэтому мы отличаем эстетику, т. е. науку о правилах чувственности вообще, от логики, т. е. науки о правилах рассудка вообще.

Логику в свою очередь можно рассматривать двояко: как логику или общего, или частного применения рассудка. Первая содержит безусловно необходимые правила мышления, без которых невозможно никакое применение рассудка, и потому исследует его, не обращая внимания на различия между предметами, которыми рассудок может заниматься. Логика частного применения рассудка содержит правила правильного мышления о предметах определенного рода. Первую можно назвать начальной логикой, а вторую — органоном той или другой науки. Последняя предпосылается большей частью в школах как пропедевтика наук, несмотря на то что в развитии человеческого разума она составляет позднейшее приобретение его в то время, когда наука

уже разработана и нуждается только в окончательной отделке и завершении. В самом деле, нужно уже довольно хорошо знать предметы, чтобы установить правила создания науки о них.

Общая логика может быть или чистой, или прикладной. В первой мы отвлекаемся от всех эмпирических условий, при которых действует наш рассудок, например: от влияния чувств, от игры воображения, законов памяти, силы привычки, склонностей и т. п., стало быть, и от источников предрассудков и даже вообще от всего, что может быть причиной тех или иных знаний или может незаметно внушить нам их; все это касается рассудка только при определенных обстоятельствах его применения, и, чтобы знать их, необходим опыт. *Общая,* но *чистая* логика имеет дело исключительно с априорными принципами и представляет собой *канон рассудка* [30] и разума, однако только в отношении того, что формально в их применении, тогда как содержание может быть каким угодно (эмпирическим или трансцендентальным). *Общая логика* называется *прикладной* тогда, когда она рассматривает правила применения рассудка при субъективных эмпирических условиях, указываемых нам психологией. Следовательно, она заключает в себе эмпирические принципы, хотя она и есть общая логика в том смысле, что исследует применение рассудка без различия предметов. Она есть только средство очищения обыденного рассудка, но не канон рассудка вообще и не органон частных наук.

Итак, та часть общей логики, которая составляет учение о чистом разуме, должна быть совершенно обособлена от прикладной логики (хотя все еще общей). Только первая часть есть настоящая наука, правда краткая и сухая, как этого и требует систематическое изложение учения о началах рассудка. В этой науке, следовательно, необходимо всегда иметь в виду два правила.

1. Как общая логика, она отвлекается от всякого содержания рассудочного познания и от различий между его предметами, имея дело только с чистой формой мышления.

2. Как чистая логика, она не имеет никаких эмпирических принципов, стало быть, ничего не заимствует

из психологии (как некоторые хотят этого), которая поэтому не имеет никакого влияния на канон рассудка. Она есть доказательная наука, и все для нее должно быть достоверным совершенно a priori.

Наука, которую я называю прикладной логикой (расходясь с обычным значением этого слова, по которому она должна содержать определенные упражнения согласно правилам чистой логики), представляет рассудок и правила его необходимого применения in concreto, т. е. при случайных условиях субъекта, которые могут препятствовать или содействовать применению рассудка и даются только эмпирически. В ней идет речь о внимании, о последствиях его и встречаемых им препятствиях, о происхождении заблуждений, о состоянии колебания, сомнения, уверенности и т. п. Общая и чистая логика относится к ней, как чистая мораль, содержащая только необходимые нравственные законы свободной воли вообще, к учению о добродетели в собственном смысле, которое рассматривает эти законы при наличии препятствий, чинимых чувствами, наклонностями и страстями, которым люди более или менее подчинены, и никогда не может быть настоящей и доказательной наукой, так как подобно прикладной логике нуждается в эмпирических и психологических принципах.

II. О трансцендентальной логике

Общая логика отвлекается, как мы показали, от всякого содержания познания, т. е. от всякого отношения его к объекту, и рассматривает только логическую форму в отношении знаний друг к другу, т. е. форму мышления вообще. Но так как существуют и чистые, и эмпирические созерцания (как это доказывает трансцендентальная эстетика), то можно ожидать, что и мыслить предметы можно различно — чисто или эмпирически. В таком случае должна существовать логика, отвлекающаяся не от всякого содержания познания; в самом деле, та логика, которая содержала бы только правила о том, как чисто мыслить предмет, должна была бы исключать все знания с эмпирическим содержанием; она должна была бы также исследовать про-

исхождение наших знаний о предметах, если только оно не может быть приписано предметам. Общая же логика вообще не занимается этим происхождением познания, она рассматривает все представления — все равно, даны ли они первоначально a priori в нас самих или только эмпирически,— согласно только тем законам, по которым рассудок пользуется ими в их отношении друг к другу в процессе мышления; поэтому в ней идет речь только о форме рассудка, которая может быть сообщена представлениям, каково бы ни было их происхождение.

Здесь я сделаю замечание, влияние которого простирается на все дальнейшие рассуждения и которое необходимо иметь в виду, а именно трансцендентальным (т. е. касающимся возможности или применения априорного познания) следует называть не всякое априорное знание, а только то, благодаря которому мы узнаем, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать исключительно a priori, а также как это возможно. Поэтому ни пространство, ни какое бы то ни было априорное геометрическое определение его не есть трансцендентальное представление; трансцендентальным может называться только знание о том, что эти представления вообще не имеют эмпирического происхождения, и о том, каким образом они тем не менее могут a priori относиться к предметам опыта. Применение пространства к предметам вообще также было бы трансцендентальным; но так как оно ограничивается исключительно предметами чувств, то оно называется эмпирическим. Таким образом, различие между трансцендентальным и эмпирическим причастно только к критике знаний и не касается отношения их к их предмету.

Итак, в ожидании того, что возможны понятия, a priori относящиеся к предметам не как чистые или чувственные созерцания, а только как действия чистого мышления, стало быть, понятия, но не эмпирического и не чувственного происхождения, мы уже заранее устанавливаем идею науки о чистом рассудке и основанных на разуме знаниях, благодаря которым мы мыслим предметы совершенно a priori. Такая наука, опре-

деляющая происхождение, объем и объективную значимость подобных знаний, должна называться *трансцендентальной логикой*, потому что она имеет дело только с законами рассудка и разума, но лишь постольку, поскольку она a priori относится к предметам в отличие от общей логики, которая рассматривает отношение их и к эмпирическим знаниям, и к основанным на чистом разуме знаниям без различия.

III. О делении общей логики на *аналитику* и *диалектику*

Что есть истина? Вот знаменитый старый вопрос, которым предполагали поставить в тупик логиков и привести их или к жалким рассуждениям, или к признанию своего невéдения, а следовательно, и тщетности всего искусства логики. Номинальная дефиниция истины, согласно которой она есть соответствие знания с его предметом, здесь допускается и предполагается заранее. Но весь вопрос в том, чтобы найти всеобщий и верный критерий истины для всякого знания.

Умение ставить разумные вопросы есть уже важный и необходимый признак ума или проницательности. Если вопрос сам по себе бессмыслен и требует бесполезных ответов, то кроме стыда для вопрошающего он имеет иногда еще тот недостаток, что побуждает неосмотрительного слушателя к нелепым ответам и создает смешное зрелище: один (по выражению древних) доит козла, а другой держит под ним решето.

Если истина — в соответствии познания с его предметом, то тем самым следует отличать этот предмет от других предметов; в самом деле, знание заключает в себе ложь, если оно не находится в соответствии с тем предметом, к которому оно относится, хотя бы и содержало нечто такое, что могло быть правильным в отношении других предметов. Между тем всеобщим критерием истины был бы лишь такой критерий, который был бы правилен в отношении всех знаний, безразлично, каковы их предметы. Но так как, пользуясь таким критерием, мы отвлекаемся от всякого содержания знания (от отношения к его объекту), между тем как

истина касается именно этого содержания, то отсюда ясно, что совершенно невозможно и нелепо спрашивать о признаке истинности этого содержания знаний и что достаточный и в то же время всеобщий признак истины не может быть дан. Так как выше мы уже назвали содержание знания его материей, то мы можем выразить эту мысль следующим образом: требовать всеобщего признака истинности знания в отношении материи нельзя, так как это требование заключает в себе противоречие.

Что же касается познания в отношении одной лишь формы (оставляя в стороне всякое содержание), то в такой же мере ясно, что логика, поскольку она излагает всеобщие и необходимые правила рассудка, должна дать критерии истины именно в этих правилах. В самом деле, то, что противоречит им, есть ложь, так как рассудок при этом противоречит общим правилам мышления, стало быть, самому себе. Однако эти критерии касаются только формы истины, т. е. мышления вообще, и постольку они недостаточны, хотя и совершенно правильны. В самом деле, знание, вполне сообразное с логической формой, т. е. не противоречащее себе, тем не менее может противоречить предмету. Итак, один лишь логический критерий истины, а именно соответствие знания с всеобщими и формальными законами рассудка и разума, есть, правда, conditio sine qua non, стало быть, негативное условие всякой истины, но дальше этого логика не может идти, и никаким критерием она не в состоянии обнаружить заблуждение, касающееся не формы, а содержания.

Общая логика разлагает всю формальную деятельность рассудка и разума на элементы и показывает их как принципы всякой логической оценки нашего знания. Вот почему эту часть логики можно назвать аналитикой, которая именно поэтому служит по крайней мере негативным критерием истины, так как проверять и оценивать всякое знание с точки зрения формы по этим правилам необходимо до того, как исследуют его с точки зрения содержания, с тем чтобы установить, заключает ли оно в себе положительную истину относительно предмета. Но так как одной лишь формы

познания, как бы она ни соответствовала логическим законам, далеко еще не достаточно, чтобы установить материальную (объективную) истинность знания, то никто не отважится судить о предметах с помощью одной только логики и что-то утверждать о них, не собрав о них уже заранее основательных сведений помимо логики, с тем чтобы впоследствии только попытаться использовать и соединить их в одно связное целое согласно логическим законам или, что еще лучше, только проверить их сообразно этим законам. Тем не менее есть что-то соблазнительное в обладании таким мнимым искусством придавать всем нашим знаниям рассудочную форму, хотя по содержанию они и были еще пустыми и бедными; поэтому общая логика, которая есть лишь *канон* для оценки, нередко применяется как бы в качестве *органона* для действительного создания по крайней мере видимости объективных утверждений и таким образом на деле употребляется во зло. Общая логика, претендующая на название такого органона, называется *диалектикой*.

Хотя древние пользовались этим названием науки или искусства в весьма различных значениях, тем не менее из действительного применения его легко заключить, что она была у них не чем иным, как *логикой видимости*. Это было софистическое искусство придавать своему незнанию или даже преднамеренному обману вид истины, подражая основательному методу, предписываемому вообще логикой, и пользуясь ее топикой для прикрытия всяких пустых утверждений. Здесь следует сделать правильное и полезное замечание, что общая логика, *рассматриваемая как органон*, всегда есть логика видимости, т. е. имеет диалектический характер. В самом деле, так как она ничего не говорит нам о содержании знания и указывает только формальные условия соответствия с рассудком, совершенно безразличные к предмету, то всякое предложение пользоваться ими как орудием (органоном) для расширения (по крайней мере по словесному обещанию) своих знаний приводит лишь к болтовне, к разглагольствованию о чем угодно с некоторой видимостью [правоты] или к спору о чем угодно.

Подобного рода поучение никак не соответствует достоинству философии. Поэтому диалектика причисляется к логике скорее в форме *критики диалектической видимости*; такой смысл мы и будем придавать ей здесь.

IV. О делении трансцендентальной логики на трансцендентальную аналитику и диалектику

В трансцендентальной логике мы обособляем рассудок (как в трансцендентальной эстетике чувственность) и выделяем из области наших знаний только ту часть мышления, которая имеет свой источник только в рассудке. Однако условием применения этого чистого знания служит то, что предметы нам даны в созерцании, к которому это знание может быть приложено. В самом деле, без созерцания всякое наше знание лишено объектов и остается в таком случае совершенно пустым. Поэтому часть трансцендентальной логики, излагающая начала чистого рассудочного знания, и принципы, без которых нельзя мыслить ни один предмет, есть трансцендентальная аналитика и вместе с тем логика истины. В самом деле, никакое знание не может противоречить ей, не утрачивая вместе с тем всякого содержания, т. е. всякого отношения к какому бы то ни было объекту, стало быть, всякой истины. Но так как кажется очень заманчивым и соблазнительным пользоваться одними этими чистыми рассудочными знаниями и основоположениями, выходя даже за пределы опыта, хотя только опыт дает нам материю (объекты), к которой можно применить чистые рассудочные понятия, то рассудок рискует посредством пустых умствований применять формальные принципы чистого рассудка как материал и судить без различия о предметах, которые нам не даны и даже, может быть, никаким образом не могут быть даны. Следовательно, так как трансцендентальная аналитика должна быть, собственно, только каноном оценки эмпирического применения [рассудка], то ею злоупотребляют, если ее считают органоном всеобщего и неограниченного применения [рассудка] и отваживаются с помощью одного лишь чистого рассудка синтетически судить, утверждать и выносить решения

о предметах вообще. В таком случае применение чистого рассудка становится диалектическим. Таким образом, вторая часть трансцендентальной логики должна быть критикой этой диалектической видимости и называется трансцендентальной диалектикой не как искусство догматически создавать такую видимость (к сожалению, очень ходкое искусство разнообразного метафизического фиглярства), а как критика рассудка и разума в сверхфизическом применении разума, имеющая целью вскрыть ложный блеск его беспочвенных притязаний и низвести его претензии на изобретение и расширение [знаний], чего он надеется достигнуть исключительно с помощью трансцендентальных основоположений, на степень простой оценки чистого рассудка и предостережения его от софистического обмана.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЛОГИКИ
ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА

Эта аналитика есть расчленение всего нашего априорного знания на начала чистого рассудочного знания. При этом нужно иметь в виду следующее: 1) чтобы понятия были чистыми, а не эмпирическими; 2) чтобы они принадлежали к мышлению и рассудку, а не к созерцанию и чувственности; 3) чтобы они были первоначальными понятиями и чтобы их отличали от производных или составленных из них понятий; 4) чтобы их таблица была полной и чтобы она заполняла всю сферу чистого рассудка. Однако эту полноту той или иной науки нельзя с достоверностью признать агрегатом [знаний], составленным лишь путем опытов; она возможна только посредством *идеи* априорного рассудочного знания *как целого* и благодаря определяемому отсюда разделению понятий, составляющих эту идею целого, стало быть, она возможна только благодаря тому, что она *связывается в одну систему*. Чистый рассудок решительно отличается не только от всего эмпирического, но даже и от всякой чувственности. Поэтому он составляет самостоятельное, самодовлеющее единство, которое нельзя увеличить никакими добавлениями извне. Совокупность его знаний должна поэтому составлять охватываемую и определимую одной идеей систему, полнота и расчленение которой может служить также критерием правильности и подлинности всех входящих в нее элементов знания. Вся эта часть трансцендентальной логики состоит из двух *книг*: одна из них содержит *понятия*, а другая — *основоположения* чистого рассудка.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ АНАЛИТИКИ
КНИГА ПЕРВАЯ

АНАЛИТИКА ПОНЯТИЙ

Под аналитикой понятий я разумею не анализ их, или обычный в философских исследованиях прием разлагать встречающиеся понятия по содержанию и делать их отчетливыми, а еще мало применявшееся до сих пор *расчленение самой способности рассудка* с целью изучить возможность априорных понятий, отыскивая их исключительно в рассудке как месте их происхождения и анализируя чистое применение [рассудка] вообще. Такова настоящая задача трансцендентальной философии, все же остальное есть логическая трактовка понятий в философии вообще. Итак, мы проследим чистые понятия в человеческом рассудке вплоть до их первых зародышей и зачатков, в которых они предуготовлены, пока наконец не разовьются при наличии опыта и не будут представлены затем во всей своей чистоте тем же рассудком, освобожденные от связанных с ними эмпирических условий.

АНАЛИТИКИ ПОНЯТИЙ
ГЛАВА ПЕРВАЯ

О способе открытия всех чистых рассудочных понятий

Когда начинают применять познавательную способность, то в различных случаях возникают различные понятия, дающие возможность познать эту способность; если наблюдение их производилось сравнительно долго или велось с большой проницательностью, то можно составить более или менее полный перечень их. Однако при таком как бы механическом исследовании никогда нельзя с уверенностью определить, где оно должно быть закончено. К тому же понятия, выявляемые таким образом лишь случайно, не располагаются в порядке и систематическом единстве, а сочетаются разве лишь по сходству и, начиная от простых и кончая

более сложными по своему содержанию, располагаются в ряды, устанавливаемые вовсе не систематически, хотя и по некоторому методу.

Преимущество, но вместе с тем и обязанность трансцендентальной философии состоит в том, чтобы отыскивать свои понятия, руководствуясь принципом, так как из рассудка как абсолютного единства они возникают чистыми и ни с чем не смешанными и потому сами должны быть связаны друг с другом каким-нибудь понятием или идеей. Эта связь дает нам правило, по которому место всякого чистого рассудочного понятия и полноту системы таких понятий можно определить a priori, тогда как в противном случае исследование было бы произвольным или зависело бы от случая.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО СПОСОБА ОТКРЫТИЯ ВСЕХ ЧИСТЫХ РАССУДОЧНЫХ ПОНЯТИЙ

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

О логическом применении рассудка вообще

Выше была дана лишь негативная дефиниция рассудка: рассудок есть нечувственная способность познания. Независимо от чувственности мы не можем иметь никаких созерцаний; следовательно, рассудок не есть способность созерцания. Помимо же созерцания существует лишь один способ познания, а именно познание через понятия; следовательно, познание всякого, по крайней мере человеческого, рассудка есть познание через понятия, не интуитивное, а дискурсивное. Все созерцания, будучи чувственными, зависят от внешнего воздействия, а понятия, стало быть, от функций. Под функцией же я разумею единство деятельности, подводящей различные представления под одно общее представление. Итак, понятия основываются на спонтанности мышления, а чувственные созерцания — на восприимчивости к впечатлениям. Возможно лишь одно применение этих понятий рассудком: посредством них он судит. Так как только созер-

цания направлены на предмет непосредственно, то понятие относится не к предмету непосредственно, а к какому-то другому представлению о нем (все равно, созерцание оно или само уже понятие). Итак, суждение есть опосредствованное знание о предмете, стало быть, представление об имеющемся у нас представлении о предмете. В каждом суждении есть понятие, имеющее силу для многих [представлений], среди которых находится также данное представление, относящееся в свою очередь непосредственно к предмету. Так, например, в суждении *все тела делимы* понятие делимости относится также к различным другим понятиям, но здесь оно специально отнесено к понятию тела, относящемуся в свою очередь к некоторым встречающимся нам явлениям. Следовательно, эти предметы представляются опосредствованно через понятие делимости. Таким образом, все суждения суть функции единства среди наших представлений, так как для познания предмета вместо непосредственного представления применяется более общее представление, содержащее и непосредственное представление, и многие другие: тем самым соединяются многие возможные знания. Все действия рассудка мы можем свести к суждениям, следовательно, *рассудок* можно вообще представить как *способность составлять суждения.* В самом деле, согласно вышесказанному, рассудок есть способность мыслить. Мышление есть познание через понятия. Понятия же относятся как предикаты возможных суждений к какому-нибудь представлению о неопределенном еще предмете. Так, понятие тела означает нечто, например металл, что может быть познано через это понятие. Следовательно, понятие тела только благодаря тому понятие, что ему подчинены другие представления, посредством которых оно может относиться к предметам. Следовательно, оно есть предикат для возможных суждений, например для суждения *всякий металл есть тело*. Поэтому все функции рассудка можно найти, если полностью показать функции единства в суждениях. Что этого легко можно достигнуть, будет ясно видно из следующего раздела.

СПОСОБА ОТКРЫТИЯ ВСЕХ ЧИСТЫХ РАССУДОЧНЫХ ПОНЯТИЙ

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

§ 9. О логической функции рассудка в суждениях

Если мы отвлечемся от всякого содержания суждений вообще и обратим внимание на одну лишь рассудочную форму суждений, то мы найдем, что функции мышления в них можно разделить на четыре группы, из которых каждая содержит три момента. Их можно хорошо представить в следующей таблице:

1.
Количество суждений
Общие
Частные
Единичные

2.
Качество
Утвердительные
Отрицательные
Бесконечные

3.
Отношение
Категорические
Гипотетические
Разделительные

4.
Модальность
Проблематические
Ассерторические
Аподиктические

Так как это деление в некоторых, правда несущественных, отношениях кажется отклоняющимся от принятой в логике техники, то здесь уместны следующие предостережения против возможных недоразумений:

1. Логики справедливо говорят, что при употреблении суждений в умозаключениях единичные суждения можно ставить наравне с общими. Действительно, именно потому, что у них нет никакого объема, предикат их не может иметь отношение к одной части того, что подчинено понятию субъекта, а из остальной быть исключен. Следовательно, предикат может при-

писываться понятию субъекта без исключения, как если бы это понятие было общезначимым понятием, всему объему которого приписывался бы предикат. Но если сравнить единичное суждение с общезначимым только как знание по количеству, то оно относится к нему как единица к бесконечности и, следовательно, само по себе существенно отличается от него. Поэтому если я оцениваю единичное суждение (judicium singulare) не только по его внутренней значимости, но и как знание вообще по его количеству в сравнении с другими знаниями, то оно, конечно, отличается от общезначимых суждений (judicia communia) и заслуживает особого места в полной таблице моментов мышления вообще (хотя, разумеется, не в логике, сводящейся лишь к употреблению суждений в отношении друг друга).

2. Точно так же в трансцендентальной логике следует еще отличать *бесконечные суждения* от *утвердительных*, хотя в общей логике они совершенно правильно причисляются к утвердительным суждениям и не занимают особого места в таблице. В самом деле, общая логика отвлекается от всякого содержания предиката (если он даже чисто отрицательный) и обращает внимание только на то, приписывается ли он субъекту или противополагается ему. Трансцендентальная же логика рассматривает суждения и с точки зрения ценности или содержания этого логического утверждения посредством чисто отрицательного предиката и определяет, прибавляет ли оно что-нибудь ко всей совокупности знания. Если я говорю о душе, что она не смертна, то отрицательным суждением я по крайней мере предотвращаю заблуждение. Что же касается суждения *душа есть нечто несмертное*, то по своей логической форме оно действительно имеет утвердительный характер, потому что я включаю душу в неограниченный объем несмертных существ. Но так как из всего объема возможных существ смертное занимает одну часть, а несмертное — остальную, то своим суждением я высказал лишь, что душа есть одна из бесконечного множества вещей, остающихся в том случае, если устранить все смертное. Этим бесконечная сфера всего возможного ограничивается в том отноше-

нии, что от нее отделяется все смертное и в остальной ее объем включается душа. Однако эта часть объема и при таком изъятии все еще остается бесконечной и из нее можно устранить еще многие части, но понятие души от этого нисколько не обогатится содержанием и не сделается утвердительно определенным. Итак, эти суждения, бесконечные по своему логическому объему, в действительности имеют только ограничительное значение по содержанию знания вообще, и потому их нельзя обойти в трансцендентальной таблице всех моментов мышления в суждениях, потому что исполняемая при этом функция рассудка окажется, быть может, важной в области его чистого априорного знания.

3. Все отношения мышления в суждениях бывают следующих видов: *a)* отношение предиката к субъекту, *b)* отношение основания к следствию, *c)* отношение разделенного знания и всех членов деления друг к другу. В первом виде суждений рассматриваются только два понятия, во втором — два суждения, а в третьем — многие суждения в отношении друг к другу. Гипотетическое суждение *если существует полная справедливость, то неисправимый злодей будет наказан* содержит в себе, собственно говоря, отношение двух положений: полная справедливость существует и неисправимый злодей будет наказан. Здесь не решается вопрос, истинно ли каждое из этих положений само по себе: этим суждением мыслится только следствие. Наконец, разделительное суждение содержит отношение двух или больше посылок друг к другу, но не отношение следования, а отношение логической противоположности, поскольку сфера одного суждения исключает сферу другого, и в то же время отношение общения, поскольку они все вместе заполняют сферу действительного знания. Следовательно, разделительные суждения содержат отношение частей сферы знания, так как сфера каждой части служит дополнением к сфере других частей до всей совокупности разделенного знания, как, например, суждения *мир существует или благодаря слепому случаю, или благодаря внутренней необходимости, или благодаря внешней причине.* Каждое из этих суждений занимает часть сферы возможного

знания о существовании мира вообще, а все вместе — всю сферу [этого знания]. Устранить знание из одной из этих сфер — значит включить его в одну из остальных; наоборот, включить его в одну из этих сфер — значит устранить его из остальных. Следовательно, в разделительном суждении существует некоторое общение знаний, состоящее в том, что они исключают друг друга и таким образом *в целом* определяют истинное знание, составляя все вместе все содержание одного данного знания. Это замечание я считаю необходимым ради дальнейшего [изложения].

4. Модальность суждений есть совершенно особая функция их; отличительное свойство ее состоит в том, что она ничего не прибавляет к содержанию суждения (так как, кроме количества, качества и отношения, нет ничего, что составило бы содержание суждения), а касается только значения связки по отношению к мышлению вообще. *Проблематическими* называются суждения, в которых утверждение или отрицание принимается только как *возможное* (по усмотрению). *Ассерторическими* называются суждения, в которых утверждение или отрицание рассматривается как *действительное* (истинное), а *аподиктическими* — те, в которых оно рассматривается как *необходимое* *. Так, оба суждения, отношение которых составляет гипотетическое суждение (antecedens и consequens), а также суждения, образующие своим взаимодействием разделительное суждение (члены деления), суть все лишь проблематические суждения. В приведенном выше примере суждение *существует полная справедливость* высказывается не ассерторически, а лишь мыслится как произвольное суждение, которое, быть может, принимается кем-то, и только следствие утверждается ассерторически. Поэтому такие суждения, даже если они очевидно ложны, могут тем не менее как проблематические служить условием познания истины. Так, например, суждение *мир существует благодаря слепому случаю* имеет в приведенном

* Как если бы мышление в первом случае было функцией *рассудка*, во втором — функцией *способности суждения*, а в третьем — функцией *разума*. Это замечание станет понятным лишь из дальнейшего изложения.

разделительном суждении только проблематическое значение, а именно кто-то может, хотя бы на мгновение, утверждать это положение, но тем не менее оно служит для нахождения истины (как указание ложного пути в числе всех путей, какими можно пойти). Итак, проблематическим называется суждение, выражающее только логическую (не объективную) возможность, т. е. свободу допускать такое суждение, возможность лишь произвольно принять его рассудком. Ассерторическое суждение высказывает логическую действительность, или истину, как, например, в гипотетическом умозаключении, где антецедент в большей посылке есть проблематическое положение, а в меньшей посылке — ассерторическое; ассерторическое суждение показывает, что суждение уже связано с рассудком по его законам. В аподиктическом суждении мыслится ассерторическое суждение как определенное этими законами самого рассудка, а потому оно утверждается a priori; аподиктическое суждение выражает таким образом логическую необходимость. Так как все здесь присоединяется к рассудку постепенно, так что сперва мы высказываем нечто проблематически, затем принимаем его ассерторически как истинное и, наконец, утверждаем его как неразрывно связанное с рассудком, т. е. как необходимое и аподиктическое,— то эти три функции модальности можно называть также тремя моментами мышления вообще.

СПОСОБА ОТКРЫТИЯ ВСЕХ ЧИСТЫХ РАССУДОЧНЫХ ПОНЯТИЙ

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

§ 10. О чистых рассудочных понятиях, или категориях

Общая логика, как это не раз уже было сказано, отвлекается от всякого содержания знания и ожидает, что ей откуда-то со стороны — все равно откуда — будут даны представления, которые она прежде всего превращает в понятия аналитическим путем. Трансцендентальная же логика имеет a priori перед собой многообразное в чувственности, доставляемое ей трансцен-

дентальной эстетикой как материал для чистых рассудочных понятий, без которого они не имели бы никакого содержания, следовательно, были бы совершенно пусты. Пространство и время a priori содержат охватываемое чистым созерцанием многообразное, но принадлежат к условиям восприимчивости нашей души, при которых единственно можно получить представления о предметах и которые поэтому всегда должны воздействовать также на понятия о предметах. Однако спонтанность нашего мышления требует, чтобы это многообразное прежде всего было каким-то образом просмотрено, воспринято и связано для получения из него знания. Такое действие я называю синтезом.

Под *синтезом* в самом широком смысле я разумею присоединение различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания. Такой синтез называется *чистым*, если многообразное дано a priori (подобно многообразному в пространстве и времени), а не эмпирически. Наши представления должны быть уже даны раньше всякого анализа их, и ни одно понятие не может *по содержанию* возникнуть аналитически. Синтез многообразного (будь оно дано эмпирически или a priori) порождает прежде всего знание, которое первоначально может быть еще грубым и неясным и потому нуждается в анализе; тем не менее именно синтез есть то, что, собственно, составляет из элементов знание и объединяет их в определенное содержание. Поэтому синтез есть первое, на что мы должны обратить внимание, если хотим судить о происхождении наших знаний.

Синтез вообще, как мы увидим это дальше, есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой, функции души; без этой функции мы не имели бы никакого знания, хотя мы и редко осознаем ее. Однако задача свести этот синтез *к понятиям* есть функция рассудка, лишь благодаря которой он доставляет нам знание в собственном смысле этого слова.

Чистый синтез, представленный в общей форме, дает чистое рассудочное понятие. Под чистым синтезом я разумею синтез, имеющий своим основанием априорное

синтетическое единство; так, наш счет (это особенно заметно на больших числах) есть *синтез согласно понятиям*, так как он производится согласно общему основанию единства (например, в десятичной системе). Следовательно, при таком понятии единство в синтезе многообразного становится необходимым.

Путем анализа различные представления подводятся *под* одно понятие (эту деятельность рассматривает общая логика). Трансцендентальная логика учит, как сводить к понятиям не представления, а *чистый синтез* представлений. Для априорного познания всех предметов нам должно быть дано, во-первых, *многообразное* в чистом созерцании; во-вторых, *синтез* этого многообразного посредством способности воображения, что, однако, не дает еще знания. Понятия, сообщающие *единство* этому чистому синтезу и состоящие исключительно в представлении об этом необходимом синтетическом единстве, составляют третье условие для познания являющегося предмета и основываются на рассудке.

Та же самая функция, которая сообщает единство различным представлениям *в одном суждении*, сообщает единство также и чистому синтезу различных представлений *в одном созерцании*; это единство, выраженное в общей форме, называется чистым рассудочным понятием. Итак, тот же самый рассудок и притом теми же самыми действиями, которыми он посредством аналитического единства создает логическую форму суждения в понятиях, вносит также трансцендентальное содержание в свои представления посредством синтетического единства многообразного в созерцании вообще, благодаря чему они называются чистыми рассудочными понятиями и a priori относятся к объектам, чего не может дать общая логика.

Этим путем возникает ровно столько чистых рассудочных понятий, a priori относящихся к предметам созерцания вообще, сколько в предыдущей таблице было перечислено логических функций во всех возможных суждениях: рассудок совершенно исчерпывается этими функциями и его способность вполне измеряется ими. Мы назовем эти понятия, по примеру Аристотеля, *категориями*, так как наша задача в своей основе вполне

совпадает с его задачей, хотя в решении ее мы далеко расходимся с ним.

Таблица категорий

1.

Количества:

Единство
Множественность
Целокупность

2.

Качества:

Реальность
Отрицание
Ограничение

3.

Отношения:

Присущность и самостоятельное существование (substantia et accidens)
Причинность и зависимость (причина и действие)
Общение (взаимодействие между действующим и подвергающимся действию)

4.

Модальности:

Возможность — невозможность
Существование — несуществование
Необходимость — случайность

Таков перечень всех первоначальных чистых понятий синтеза, которые рассудок содержит в себе a priori и именно благодаря которым он называется чистым, так как только через них он может что-то понимать в многообразном [содержании] созерцания, т. е. мыслить объект созерцания. Это деление систематически развито из одного общего принципа, а именно из способности суждения (которая есть не что иное, как способность мышления); оно не возникло из отрывочных, наудачу предпринятых поисков чистых понятий, в полноте состава которых никогда нельзя быть уверенным, так как о них заключают только на основе индукции, не говоря уже о том, что при помощи индукции никогда нельзя усмотреть, почему чистому рассудку присущи именно

эти, а не другие понятия. Отыскать эти основные понятия — подобное предложение было достойно такого проницательного мыслителя, как Аристотель. Но так как у него не было никакого принципа, то он подхватывал их по мере того, как они попадались ему, и набрал сначала десять понятий, которые назвал *категориями* (предикаментами). Затем ему показалось, что он нашел еще пять таких понятий, которые он добавил к предыдущим под названием постпредикаментов. Однако его таблица все еще оставалась недостаточной. Кроме того, в нее включены также некоторые модусы чистой чувственности (quando, ubi, situs, а также prius, simul) и даже один эмпирический (motus), которые вовсе не принадлежат к этой родословной рассудка, к тому же в ней среди первоначальных понятий перечислены также некоторые производные (actio, passio), а некоторые из первоначальных понятий не указаны вовсе.

По этому поводу надо еще заметить, что категории как настоящие *основные понятия* (Stammbegriffe) чистого рассудка имеют также столь же чистые *производные* от них *понятия*, которые никоим образом не могут быть пропущены в полной системе трансцендентальной философии, но в своем чисто критическом очерке я могу довольствоваться одним только упоминанием их.

Да будет позволено мне назвать эти чистые, но производные рассудочные понятия *предикабилиями* чистого рассудка (в противоположность предикаментам). Обладая первоначальными и основными понятиями, нетрудно добавить к ним производные и подчиненные понятия и таким образом представить во всей полноте родословное древо чистого рассудка. Так как для меня важна здесь не полнота системы, а только полнота принципов для системы, то я откладываю это дополнение до другого случая. Впрочем, эту задачу можно удовлетворительно решить, если взять какой-нибудь учебник онтологии и добавить, например, к категории причинности предикабилии силы, действия, страдания, к категории общения — предикабилии присутствия, противодействия, к категориям модальности — предикабилии возникновения, исчезновения, изменения и т. д. Категории, связанные с модусами чистой чувственно-

сти или же связанные друг с другом, дают множество априорных производных понятий, рассмотрение и, если возможно, полное перечисление которых полезно и не неприятно, но для данного труда излишне.

В настоящем сочинении я намеренно не даю дефиниций перечисленных категорий, хотя и мог бы сделать это. В дальнейшем я расчленю эти понятия до той степени, которая необходима для разрабатываемого мной учения о методе. В системе чистого разума можно было бы с полным основанием потребовать от меня этих дефиниций, но здесь они только отвлекали бы от главного пункта исследования, вызывая сомнения и нападки, которые лучше направить на другие дела, нисколько не вредя нашей цели по существу. Однако уже из того немногого, что было сказано мной, ясно следует, что полный словарь этих понятий со всеми необходимыми пояснениями не только возможен, но и легко осуществим. Рубрики его уже имеются, остается только заполнить их, и с помощью такой систематической топики, как наша, нетрудно найти соответствующее каждому понятию место, а также заметить еще незаполненные места.

§ 11

Эта таблица категорий наводит на интересные размышления, которые могли бы привести к важным выводам относительно научной формы всех основанных на разуме знаний. В теоретической части философии эта таблица чрезвычайно полезна и даже необходима для того, чтобы набросать полный *план науки* как целого, опирающейся на априорные понятия, и систематически *разделить ее согласно определенным принципам;* это ясно само собой уже из того, что таблица категорий содержит все первоначальные понятия рассудка и даже форму системы их в человеческом рассудке, следовательно, она указывает все *моменты* спекулятивной науки, которую следует создать, и даже *порядок* ее. Опыт такой науки я дал уже в другом сочинении *, а здесь я приведу лишь некоторые из этих замечаний.

* Metaphys. Anfangsgr. der Naturwissenschaft.

Первое замечание: эту таблицу, содержащую в себе четыре класса рассудочных понятий, можно прежде всего разделить на два раздела, из которых первый касается предметов созерцания (как чистого, так и эмпирического), а второй — существования этих предметов (в отношении или друг к другу, или к рассудку).

Категории первого класса я бы назвал *математическими,* а категории второго — *динамическими.* Первый класс категорий не имеет никаких коррелятов, их можно найти только во втором. Но это различие должно иметь некоторое основание в природе рассудка.

Второе замечание: каждый класс содержит одинаковое число категорий, а именно три, и это обстоятельство также побуждает к размышлениям, так как в других случаях всякое априорное деление с помощью понятий должно быть дихотомическим. Сюда надо, однако, прибавить, что третья категория возникает всегда из соединения второй и первой категории того же класса.

Так, *целокупность* (тотальность) есть не что иное, как множество, рассматриваемое как единство, *ограничение* — реальность, связанная с отрицанием, *общение* — причинность субстанций, определяющих друг друга, наконец, *необходимость* есть не что иное, как существование, данное уже самой своей возможностью. Не следует, однако, думать, будто третья категория есть только производное, а не основное понятие чистого рассудка. Это соединение первой и второй категории, образующее третье понятие, требует особого акта рассудка, не тождественного с актом рассудка в первой и второй категории. Так, понятие *числа* (относящегося к категории целокупности) не всегда возможно там, где даны понятия множества и единства (например, в представлении бесконечного); точно так же из того, что я соединяю понятия *причины* и *субстанции,* еще не становится тотчас же понятным *влияние,* т. е. то, каким образом одна субстанция может быть причиной чего-то в другой субстанции. Отсюда ясно, что для этого требуется особый акт рассудка; точно так же обстоит дело и в остальных случаях.

Третье замечание. Об одной из категорий, а именно

о категории общения, принадлежащей к третьему классу категорий, следует сказать, что согласие ее с соответствующей этому классу формой разделительного суждения в таблице логических функций не так явно, как в других категориях.

Чтобы убедиться в этом согласии, нужно заметить, что во всех разделительных суждениях объем понятия (количество всего того, что ему подчинено) как целое представляется разделенным на части (подчиненные понятия), и так как одна часть не может быть подчинена другой, то они мыслятся как *координированные,* а не *субординированные* друг другу, так что они определяют друг друга не *односторонне,* как в ряду, а *взаимно,* как в агрегате (если один член деления дается, то все остальные исключаются, и наоборот).

Подобная же связь мыслится и в *вещах,* взятых как *целое:* одна вещь как действие не подчинена другой как причине своего существования, поэтому они вместе и взаимно координируются как причины, определяющие друг друга (например, в теле, части которого взаимно притягиваются и отталкиваются), и это совсем иной вид связи, чем тот, который встречается при простом отношении причины к действию (основания к следствию), когда следствие в свою очередь не определяет основания и потому не образует с ним целого (как творец мира с миром). Образ действия рассудка, когда он представляет себе объем разделенного понятия, совершенно такой же, когда он мыслит вещь как делимую на части; подобно тому как в первом случае члены деления исключают друг друга и тем не менее соединены в одном объеме, точно так же во втором случае рассудок представляет себе части делимой вещи как обладающие существованием (как субстанции) независимо от всех остальных частей и в то же время как связанные в одно целое.

§ 12

В трансцендентальной философии древних есть еще один раздел, содержащий чистые рассудочные понятия, которые, хотя они и не причисляются к категориям, тем не менее должны быть, по их мнению, приложимы

к предметам как априорные понятия; в таком случае они должны были бы увеличить собой число категорий, что невозможно. Эти понятия даны в известном положении схоластиков: quodlibet ens est unum, verum, bonum. Хотя применение этого принципа, поскольку из него делались выводы (не содержавшие ничего, кроме тавтологии), было неудачным, так что в новейшее время метафизики обычно выставляют его почти только ради чести, тем не менее мысль, сохранявшаяся столь долгое время, какой бы пустой она ни казалась, заслуживает того, чтобы исследовали ее происхождение, и дает повод предполагать, что в основе ее лежит какое-то правило рассудка, которое, как это часто случается, только ложно истолковывалось. Эти мнимотрансцендентальные предикаты вещей суть не что иное, как логические требования и критерии всякого *знания о вещах* вообще; в основу знания они полагают категории количества, а именно: *единство, множественность* и *целокупность;* но они должны, собственно, рассматриваться с точки зрения содержания как принадлежащие к возможности самих вещей, между тем как на деле ими пользовались только в формальном значении как принадлежащими к числу логических требований в отношении всякого знания и в то же время неосмотрительно превращали эти критерии мышления в свойства вещей самих по себе. В самом деле, в каждом познании объекта имеется *единство* понятия, которое можно назвать *качественным единством,* поскольку под ним подразумевается лишь единство сочетания многообразного в знаниях, каково, например, единство темы в драматическом произведении, в разговоре, сказке. Во-вторых, [в каждом познании объекта есть] *истина* в отношении следствий. Чем больше имеется истинных следствий из данного понятия, тем больше признаков его объективной реальности. Это можно было бы назвать *качественной множественностью* признаков, относящихся к одному понятию как общему основанию (а не мыслимых в нем как количество). Наконец, в-третьих, в каждом познании объекта есть *совершенство,* состоящее в том, что эта множественность в целом сводится обратно к единству понятия и полностью согласуется только с по-

нятием; это можно назвать *качественной полнотой* (целокупностью). Отсюда ясно, что три категории количества, в которых единство дóлжно считать сплошь однородным при произведении определенного количества (Quantum), здесь видоизменены этими логическими критериями возможности познания вообще посредством качества познания как принципа только в отношении сочетания также и *неоднородных* частей знания в одном сознании. Так, критерием возможности понятия (а не объекта его) служит дефиниция, в которой для построения целого понятия необходимы *единство* понятия, *истинность* всего того, что прежде всего может быть выведено из него, наконец, *полнота* того, что может быть извлечено из него; точно так же *критерием гипотезы* служит понятность принятого *основания* для *объяснения* или единство его (без вспомогательной гипотезы), *истинность* (соответствие друг с другом и с опытом) выводимых отсюда следствий и, наконец, *полнота* основания для объяснения следствий, которые указывают только на то, чтó допущено в гипотезе, и согласуются с ней, представляя аналитически a posteriori то, что мыслилось синтетически a priori. Таким образом, понятия единства, истинности и совершенства вовсе не дополняют трансцендентальную таблицу категорий, как если бы она была недостаточной; они лишь подводят способ применения категорий под общие логические правила соответствия знания с самим собой, причем отношение этих понятий к объектам остается совершенно в стороне.

АНАЛИТИКИ ПОНЯТИЙ
ГЛАВА ВТОРАЯ

О дедукции чистых рассудочных понятий

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

§ 13. О принципах трансцендентальной дедукции вообще

Юристы, когда они говорят о правах и притязаниях, различают в судебном процессе вопрос о праве (quid juris) от вопроса о факте (quid facti) и, требуя дока-

зательства того и другого, называют первое из них, а именно доказательство права или справедливости притязаний, *дедукцией*. Мы пользуемся множеством эмпирических понятий, не встречая противодействия ни с чьей стороны, и без всякой дедукции считаем себя вправе присваивать им смысл и воображаемое значение, так как у нас всегда есть опыт для доказательства их объективной реальности. Однако есть также узурпированные понятия, например: *счастье, судьба,* широко распространенные при почти всеобщей снисходительности, но иногда вынуждаемые ответить на вопрос quid juris; в последнем случае дедукция их доставляет немало затруднений, так как ни исходя из опыта, ни исходя из разума нельзя привести ни одного ясного основания, которое объясняло бы право пользования ими.

Среди различных понятий, образующих пеструю ткань человеческого знания, некоторые предназначены также для чистого априорного применения (совершенно независимо от всякого опыта), и это право их в каждом случае нуждается в дедукции, так как эмпирические доказательства правомерности такого применения недостаточны, а между тем мы должны знать, каким образом эти понятия могут относиться к объектам, которых они ведь не получают ни из какого опыта. Поэтому объяснение того, каким образом понятия могут a priori относиться к предметам, я называю *трансцендентальной дедукцией* понятий и отличаю ее от *эмпирической* дедукции, указывающей, каким образом понятие приобретается благодаря опыту и размышлению о нем, а потому касается не правомерности, а лишь факта, благодаря которому мы усвоили понятие.

У нас есть уже два совершенно различных вида понятий, согласных, однако, друг с другом в том, что они относятся к предметам совершенно a priori, а именно понятия пространства и времени как формы чувственности, а также категории как понятия рассудка. Было бы совершенно напрасным трудом пытаться дать их эмпирическую дедукцию, так как их отличительная черта состоит именно в том, что они относятся к своим предметам, ничего не заимствуя из опыта для представ-

ления о них. Поэтому если дедукция их необходима, то она всегда должна быть трансцендентальной.

Впрочем, для этих понятий, как для всякого знания, можно отыскать если не принцип их возможности, то все же случайные причины их возникновения в опыте; тогда впечатления, получаемые от чувств, дают первый повод к раскрытию всей познавательной способности в отношении их и к осуществлению опыта, содержащего два весьма разнородных элемента, а именно *материю* для познания, исходящего из чувств, и некоторую *форму* для упорядочения ее, исходящего из внутреннего источника чистого созерцания и мышления, которые приходят в действие и производят понятия при наличии чувственного материала. Такое прослеживание первых попыток нашей познавательной способности с целью восхождения от единичных восприятий к общим понятиям приносит, без сомнения, большую пользу, и мы обязаны знаменитому Локку открытием этого пути. Однако таким способом никогда нельзя осуществить *дедукцию* чистых априорных понятий: она вовсе не лежит на этом пути, так как априорные понятия в отношении своего будущего применения, которое должно быть совершенно независимым от опыта, обязаны предъявить совсем иное метрическое свидетельство, чем происхождение из опыта. Эту попытку делать выводы из физиологических данных, которая, собственно говоря, вовсе не может называться дедукцией, так как она касается quaestionem facti, я буду поэтому называть объяснением *обладания* чистым знанием. Таким образом, ясно, что возможна только трансцендентальная, а не эмпирическая дедукция чистого знания и что эмпирическая дедукция чистых априорных понятий — это тщетная попытка, которую могут предпринять лишь люди, совершенно не понимающие особой природы этих знаний.

Однако, если даже и допустить, что единственно возможная дедукция чистых априорных знаний имеет трансцендентальный характер, тем не менее отсюда еще не становится ясным, что она столь уж необходима. Выше мы с помощью трансцендентальной дедукции проследили понятия пространства и времени

вплоть до их источников и объяснили и определили их объективную априорную значимость. Тем не менее геометрия идет своим верным путем чисто априорных знаний, вовсе не нуждаясь в том, чтобы философия засвидетельствовала чистоту и закономерность происхождения основного ее понятия — понятия пространства. Но понятие пространства в этой науке применяется лишь к внешнему чувственно воспринимаемому миру: пространство есть чистая форма созерцания его, в которой, следовательно, всякое геометрическое познание как основанное на априорном созерцании имеет свою очевидность и в которой предметы даны в созерцании a priori (что касается формы) посредством самого познания. Но когда мы доходим до *чистых рассудочных понятий*, неизбежно появляется потребность искать трансцендентальную дедукцию не только их самих, но также и пространства, так как они говорят о предметах с помощью предикатов чистого априорного мышления, а не созерцания и чувственности; поэтому они относятся ко всем предметам без всяких условий чувственности, и так как не основываются на опыте, то не могут указать и в априорном созерцании никакого объекта, на котором они основывали бы свой синтез до всякого опыта; поэтому они не только возбуждают подозрения относительно объективной значимости и границ своего применения, но и делают также двусмысленным вышеупомянутое *понятие пространства* тем, что склонны применять его вне условий чувственного созерцания, поэтому и выше необходима была трансцендентальная дедукция его. Итак, прежде чем сделать хотя бы один шаг в области чистого разума, читатель должен убедиться в настоятельной необходимости такой трансцендентальной дедукции, так как в противном случае он будет действовать слепо и, много проблуждав, вынужден будет вернуться к тому же состоянию неведения, с которого начал. Он должен также заранее ясно представить себе неизбежные трудности, чтобы не жаловаться на неясность там, где сам исследуемый предмет глубоко сокрыт, или чтобы устранение препятствий не утомило его слишком рано, так как перед ним стоит дилемма — или довести это критическое исследование до конца,

или совсем отказаться от всяких притязаний на знания чистого разума как от самой излюбленной [философами] области, а именно от того, что выходит за пределы всякого возможного опыта.

Исследуя выше понятия пространства и времени, нетрудно было дать понять, каким образом они, будучи априорными знаниями, тем не менее необходимо должны относиться к предметам и делают возможным синтетическое знание о них независимо от всякого опыта. В самом деле, так как предмет может являться нам, т. е. быть объектом эмпирического созерцания, только с помощью таких чистых форм чувственности, то пространство и время суть чистые созерцания, a priori содержащие условие возможности предметов как явлений, и синтез в пространстве и времени имеет объективную значимость.

Категории же рассудка вовсе не представляют нам условий, при которых предметы даются в созерцании; стало быть, предметы могут, несомненно, являться нам без необходимого отношения к функциям рассудка и, следовательно, рассудок a priori не содержит условий [их]. Поэтому здесь возникает затруднение, не встречавшееся нам в области чувственности, а именно каким образом получается, что *субъективные условия мышления* имеют *объективную значимость,* т. е. становятся условиями возможности всякого познания предметов; ведь без функций рассудка могут быть даны в созерцании явления. Возьмем, например, понятие причины, означающее особый вид синтеза, когда за некоторым *A* полагается согласно определенному правилу совершенно отличное от него *B*. A priori еще не ясно, почему явления должны содержать в себе нечто подобное (ведь опыт нельзя приводить в качестве доказательства, так как доказательству подлежит объективная значимость этого априорного понятия), и потому a priori возникает сомнение, не есть ли это понятие совершенно пустое и не имеющее среди явлений ни одного [соответствующего ему] предмета; ведь ясно, что предметы чувственного созерцания должны сообразоваться с формальными условиями чувственности, a priori заложенными в нашей душе, в противном случае они не будут пред-

метами для нас; но сделать вывод, что они, кроме того, должны сообразоваться также с условиями, в которых рассудок нуждается для синтетического единства мышления, уже не так легко. Ведь явления могли бы быть такими, что рассудок не нашел бы их сообразными с условиями своего единства и тогда все находилось бы в хаотическом смешении до такой степени, что, например, в последовательном ряду явлений не было бы ничего, что давало бы нам правило синтеза и, стало быть, соответствовало бы понятию причины и действия, так что это понятие было бы совершенно пустым, ничтожным и лишенным значения. Тем не менее явления доставляли бы нашему созерцанию предметы, так как созерцание вовсе не нуждается в функциях мышления.

Казалось бы, легко отделаться от подобного трудного исследования, ссылаясь на то, что опыт постоянно доставляет примеры такой правильной последовательности явлений, дающие достаточно оснований отвлечь от них понятие причины и тем самым подтвердить объективную значимость его. Однако здесь упускают из виду, что таким путем понятие причины вовсе не может возникнуть: оно или должно быть обосновано в рассудке совершенно a priori, или должно быть совсем отброшено как чистый вымысел. В самом деле, это понятие непременно требует, чтобы нечто (*A*) было таким, чтобы из него *необходимо* и *по безусловно всеобщему правилу* следовало нечто другое (*B*). Явления дают, конечно, много случаев для установления правила, согласно которому нечто обыкновенно происходит, однако они никогда не доказывают, что следствие вытекает *с необходимостью;* поэтому синтез причины и действия обладает таким достоинством, которого никак нельзя выразить эмпирически: оно состоит в том, что действие не просто присоединяется к причине, а полагается причиной и следует из нее. Строгая всеобщность правил также не может быть свойством эмпирических правил, которые приобретают с помощью индукции только сравнительную всеобщность, т. е. широкую применимость. Применение же чистых рассудочных понятий совершенно изменилось бы, если бы они рассматривались только как эмпирические порождения.

§ 14. Переход к трансцендентальной дедукции категорий

Возможны лишь два случая, при которых синтетическое представление и его предметы могут сообразоваться, необходимым образом относиться друг к другу и как бы встречаться друг с другом: если предмет делает возможным представление или если представление делает возможным предмет. В первом случае это отношение имеет лишь эмпирический характер, и представление никоим образом не может быть априорным. Таковы явления, поскольку речь идет о том, что́ в них принадлежит к ощущениям. Во втором же случае, хотя представление само по себе не создает своего предмета *в смысле* [*его*] *существования* (так как мы не говорим здесь о причинности представления при посредстве воли), тем не менее оно a priori определяет предмет, если только с его помощью можно *познать* нечто как *предмет*. Есть два условия, при которых единственно возможно познание предмета: во-первых, *созерцание*, посредством которого предмет дается, однако только как явление; во-вторых, *понятие*, посредством которого предмет, соответствующий этому созерцанию, мыслится. Из сказанного выше, однако, ясно, что первое условие, т. е. то условие, при котором единственно можно созерцать предметы, в действительности a priori составляет в душе основу объектов, что касается их формы. Следовательно, все явления необходимо согласуются с этим формальным условием чувственности, так как они лишь при нем могут являться, т. е. быть эмпирически созерцаемыми и данными. Теперь возникает вопрос, не предшествуют ли также априорные понятия как условия, единственно при которых нечто хотя и не созерцается, тем не менее мыслится как предмет вообще; ведь в таком случае всякое эмпирическое знание о предметах необходимо должно сообразоваться с такими понятиями, так как без допущения таких понятий ничто не может быть *объектом опыта*. И действительно, всякий опыт содержит в себе кроме чувственного созерцания, посредством которого нечто дается, еще и *понятие* о предмете, который дан в созерцании или является в нем; поэтому в основе всякого опытного знания

лежат понятия о предметах вообще как априорные условия; следовательно, объективная значимость категорий как априорных понятий должна основываться на том, что опыт возможен (что касается формы мышления) только посредством них. В таком случае они необходимо и a priori относятся к предметам опыта, так как только с их помощью можно мыслить какой-нибудь предмет опыта вообще.

Итак, трансцендентальная дедукция всех априорных понятий содержит следующий принцип, на который должно быть направлено все исследование: априорные понятия следует признать априорными условиями возможности опыта (будь то возможности созерцания, встречающегося в опыте, или возможности мышления). Понятия, служащие объективными основаниями возможности опыта, именно поэтому необходимы. Но развитие опыта, в котором они встречаются, есть не дедукция их (а только иллюстрация), иначе они были бы при этом случайны. Без только что указанного первоначального отношения к возможному опыту, в котором являются все предметы знания, отношение этих понятий к какому бы то ни было объекту вовсе нельзя было бы понять.

Знаменитый Локк не обратил внимания на этот вопрос и, встречая чистые рассудочные понятия в опыте, выводил их из опыта; при этом он был настолько *непоследователен*, что отваживался с этими понятиями пускаться в область знаний, выходящих далеко за пределы всякого опыта. Давид Юм признал, что для осуществления этого необходимо, чтобы указанные понятия имели априорное происхождение. Но так как он не мог объяснить, как это возможно, что рассудок должен мыслить необходимо связанными в предмете понятия, сами по себе не связанные в рассудке, и не натолкнулся на мысль, что вполне вероятно, что рассудок с помощью этих понятий сам может быть творцом опыта, в котором находятся его предметы,— то он вынужден был выводить эти понятия из опыта (а именно из *привычки*, т. е. из субъективной необходимости, которая возникает в опыте вследствие частой ассоциации и которая в конце концов ошибочно принимается за объек-

тивную необходимость). Однако, придя к этим взглядам, Юм был вполне последователен в том смысле, что признал невозможным выходить за пределы опыта с этими понятиями и возникшими благодаря им основоположениями. Тем не менее *эмпирическая* дедукция, которой увлеклись оба указанных философа, не согласуется с действительностью наших априорных научных знаний, а именно с *чистой математикой* и *общим естествознанием*, и, следовательно, опровергается фактами.

Первый из этих знаменитых мужей широко раскрыл двери *мечтательности*, ибо разум, как только он имеет права на своей стороне, не может быть уже более сдерживаем в границах неопределенными восхвалениями умеренности; второй из них, полагая, что он обнаружил столь всеобщее заблуждение нашей познавательной способности, считаемое основанным на разуме знанием, целиком предался *скептицизму*.— Мы попытаемся теперь показать, нельзя ли благополучно провести человеческий разум между этими двумя подводными камнями, указать ему определенные границы и тем не менее сохранять для него открытым все поприще его целесообразной деятельности.

Но раньше я хочу предпослать еще *дефиницию категорий*. Они — понятия о предмете вообще, благодаря которым созерцание его рассматривается как *определенное* с точки зрения одной из *логических функций* суждения. Так, функция категорического суждения была отношением субъекта к предикату, например в суждении *все тела делимы*. Но в отношении чисто логического применения рассудка осталось неопределенным, какому из двух данных понятий нужно дать функцию субъекта и какому из них функцию предиката; ведь можно сказать также *некое делимое есть тело*. Но посредством категории субстанции, если подводить под нее понятие тела, определяется, что эмпирическое созерцание тела в опыте всегда должно рассматриваться только как субъект, а не как один только предикат. То же самое можно сказать и о всех остальных категориях.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

Трансцендентальная дедукция чистых рассудочных понятий

§ 15. О возможности связи вообще

Многообразное [содержание] представлений может быть дано только в чувственном созерцании, т. е. в созерцании, которое есть не что иное, как восприимчивость, и форма его может a priori заключаться в нашей способности представления, будучи, однако, лишь способом, которым подвергается воздействию субъект. Но *связь* (conjunctio) многообразного вообще никогда не может быть воспринята нами через чувства и, следовательно, не может также содержаться в чистой форме чувственного созерцания, ведь она есть акт спонтанности способности представления, а так как эту способность в отличие от чувственности надо называть рассудком, то всякая связь — сознаем ли мы ее или нет, будет ли она связью многообразного в созерцании или в различных понятиях и будет ли созерцание чувственным или нечувственным — есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием *синтеза*, чтобы этим также отметить, что мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений *связь* есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности. Не трудно заметить, что это действие должно быть первоначально единым, что оно должно иметь одинаковую значимость для всякой связи и что разложение *(анализ)*, которое, по-видимому, противоположно ей, всегда тем не менее предполагает ее; в самом деле, там, где рассудок ничего раньше не связал, ему нечего и разлагать, так как только *благодаря рассудку* нечто дается способности представления как связанное.

Но понятие связи заключает в себе кроме понятия многообразного и синтеза его еще понятие единства многообразного. Связь есть представление о *синтетическом*

единстве многообразного *. Следовательно, представление об этом единстве не может возникнуть из связи, скорее наоборот, оно делает возможным понятие связи прежде всего вследствие того, что присоединяется к представлению о многообразном. Это единство, a priori предшествующее всем понятиям связи, не есть упомянутая выше категория единства (§ 10), так как все категории основываются на логических функциях в суждениях, а в них уже мыслится связь, стало быть, единство данных понятий. Следовательно, категория уже предполагает связь. Поэтому мы должны искать это единство (как качественное, § 12) еще выше, а именно в том, в чем содержится само основание единства различных понятий в суждениях, стало быть, основание возможности рассудка даже в его логическом применении.

§ 16. О первоначально-синтетическом единстве апперцепции

Должно быть *возможно*, чтобы *я мыслю* сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить, иными словами, представление или было бы невозможно, или по крайней мере для меня не существовало бы. Представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется *созерцанием*. Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [представлению] *я мыслю* в том самом субъекте, в котором это многообразное находится. Но это представление есть акт *спонтанности*, т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его *чистой апперцепцией*, чтобы отличить его от *эмпирической* апперцепции; оно есть самосознание, порождающее представление *я мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все

---

* Тождественны ли сами представления и может ли поэтому одно представление мыслиться аналитически посредством другого, мы здесь не рассматриваем. Если только речь идет о многообразном, то *осознание* одного представления все же следует отличить от осознания другого, и здесь речь идет только о синтезе этого (возможного) осознания.

остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением], и потому я называю его также *первоначальной апперцепцией*. Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства. В самом деле, многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы все вместе *моими* представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию; иными словами, как мои представления (хотя бы я их и не сознавал таковыми), они все же необходимо должны сообразоваться с условием, единственно при котором они *могут* находиться вместе в одном общем самосознании, так как в противном случае они не все принадлежали бы мне. Из этой первоначальной связи можно сделать много выводов.

Во-первых, это всеобщее тождество апперцепции данного в созерцании многообразного заключает в себе синтез представлений и возможно только благодаря осознанию этого синтеза. В самом деле, эмпирическое сознание, сопровождающее различные представления, само по себе разрознено и не имеет отношения к тождеству субъекта. Следовательно, это отношение еще не возникает оттого, что я сопровождаю всякое представление сознанием, а достигается тем, что я *присоединяю* одно представление к другому и сознаю их синтез. Итак, лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное [содержание] данных представлений в *одном сознании*, имеется возможность того, чтобы я представлял себе *тождество сознания* в самих *этих представлениях;* иными словами, *аналитическое* единство апперцепции возможно, только если предположить наличие некоторого *синтетического* единства апперцепции *. Вот почему мысль,

---

* Аналитическое единство сознания присуще всем общим понятиям, как таковым; например, если я мыслю *красное* вообще, то этим я представляю себе свойство, которое (как признак) может в чем-то оказаться или может быть связано с другими представлениями; следовательно, я могу себе представить аналитическое единство только в силу мыслимого раньше возможного синтетического единства. Представление, которое долж-

что все представления, данные в созерцании, в совокупности принадлежат *мне*, означает, что я соединяю их в одном самосознании или по крайней мере могу соединить их в нем, и хотя сама эта мысль еще не есть осознание *синтеза* представлений, тем не менее она предполагает возможность его; иными словами, только в силу того, что я могу постичь многообразное [содержание] представлений в одном сознании, я называю все их *моими* представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразное *Я* (Selbst), сколько у меня есть сознаваемых мной представлений. Итак, синтетическое единство многообразного [содержания] созерцаний как данное a priori есть основание тождества самой апперцепции, которая a priori предшествует всему *моему* определенному мышлению. Однако не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность a priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании.

Этот принцип необходимого единства апперцепции сам, правда, имеет характер тождественного, т. е. представляет собой аналитическое положение, но тем не менее он объясняет необходимость синтеза данного в созерцании многообразного, и без этого синтеза нельзя мыслить полное тождество самосознания. В самом деле, *Я* как простое представление еще не дает ничего многообразного; многообразное может быть дано только в

но мыслиться как общее *различным* [другим представлениям], рассматривается как принадлежащее таким представлениям, которые кроме него заключают в себе еще нечто *иное*; следовательно, оно должно мыслиться в синтетическом единстве с другими (хотя бы только возможными) представлениями раньше, чем я мог бы в нем мыслить аналитическое единство сознания, делающее его conceptus communis. Таким образом, синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок.

отличном от *Я* созерцании, и его можно мыслить в одном сознании благодаря связи. Рассудок, в котором самосознанием было бы дано также и все многообразное, был бы *созерцающим* рассудком; между тем наш рассудок может только *мыслить*, а созерцания он должен получать из чувств. Итак, я сознаю свое тождественное *Я* (Selbst) в отношении многообразного [содержания] представлений, данных мне в созерцании, потому что я их все называю *своими* представлениями, составляющими одно представление. Но это значит, что я a priori сознаю необходимый синтез их, называемый первоначальным синтетическим единством апперцепции, которой подчинены все данные мне представления, причем именно синтез должен подчинять их ей.

§ 17. Основоположение о синтетическом единстве апперцепции есть высший принцип всякого применения рассудка

Высшее основоположение о возможности всякого созерцания в его отношении к чувственности гласит в соответствии с трансцендентальной эстетикой, что все многообразное в созерцаниях подчинено формальным условиям пространства и времени. В отношении же к рассудку высшее основоположение о возможности созерцания гласит, что все многообразное в них подчинено условиям первоначально-синтетического единства апперцепции *. Все многообразные представления созерцания подчинены первому из этих основоположений, поскольку они нам *даны*, и второму, поскольку они должны иметь возможность быть *связанными* в од-

* Пространство, время и все части их суть *созерцания*, следовательно, единичные представления, содержащие в себе многообразное (см. трансцендентальную эстетику); стало быть, они суть не просто понятия, благодаря которым одно и то же сознание содержится во многих представлениях; напротив, благодаря им многие представления содержатся в одном и том же сознании, стало быть, они сложны и, следовательно, единство сознания существует в них как *синтетическое*, но все же первоначальное. Эта *единичность* их очень важна в применении (см. § 25).

ном сознании, так как без этой связи через них ничто нельзя мыслить или познать, потому что в таком случае данные представления не имели бы общего акта апперцепции *я мыслю* и в силу этого не связывались бы в одном самосознании.

Рассудок есть, вообще говоря, способность к *знаниям*. Знания заключаются в определенном отношении данных представлений к объекту. *Объект* есть то, в понятии чего *объединено* многообразное, охватываемое данным созерцанием. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в синтезе их. Таким образом, единство сознания есть то, что составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть, их объективную значимость, следовательно, превращение их в знание; на этом единстве основывается сама возможность рассудка.

Итак, основоположение о первоначальном *синтетическом* единстве апперцепции есть первое чистое рассудочное познание, на нем основывается все дальнейшее применение рассудка; оно вместе с тем совершенно не зависит ни от каких условий чувственного созерцания. Так, пространство, чистая форма внешнего чувственного созерцания, вовсе еще не есть знание; оно a priori доставляет только многообразное в созерцании для возможного знания. А для того чтобы познать что-то в пространстве, например линию, я должен *провести* ее, стало быть, синтетически осуществить определенную связь данного многообразного, так что единство этого действия есть вместе с тем единство сознания (в понятии линии), и только благодаря этому познается объект (определенное пространство). Синтетическое единство сознания есть, следовательно, объективное условие всякого познания; не только я сам нуждаюсь в нем для познания объекта, но и всякое созерцание, для того *чтобы стать для меня объектом*, должно подчиняться этому условию, так как иным путем и без этого синтеза многообразное не объединилось бы в одном сознании.

Это последнее положение, как сказано, само имеет аналитический характер, хотя оно и делает синтетическое единство условием всякого мышления; в самом

деле, в нем речь идет лишь о том, что все *мои* представления в любом данном созерцании должны быть подчинены условию, лишь при котором я могу причислять их как *свои* представления к тождественному *Я* и потому могу объединять их посредством общего выражения *я мыслю* как синтетически связанные в одной апперцепции.

Однако это основоположение есть принцип не для всякого вообще возможного рассудка, а только для того рассудка, благодаря чистой апперцепции которого в представлении *я существую* еще не дано ничего многообразного. Рассудок, благодаря самосознанию которого было бы также дано многообразное в созерцании, рассудок, благодаря представлению которого существовали бы также объекты этого представления, не нуждался бы в особом акте синтеза многообразного для единства сознания, между тем как человеческий рассудок, который только мыслит, но не созерцает, нуждается в этом акте. Но для человеческого рассудка этот принцип неизбежно есть первое основоположение, так что человеческий рассудок не может даже составить себе ни малейшего понятия о каком-либо другом возможном рассудке, который сам созерцал бы или хотя и обладал бы чувственным созерцанием, но иного рода, чем созерцания, лежащие в основе пространства и времени.

§ 18. Что такое объективное единство самосознания

Трансцендентальное единство апперцепции есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте. Поэтому оно называется *объективным*, и его следует отличать от *субъективного единства* сознания, представляющего собой *определение внутреннего чувства*, посредством которого упомянутое многообразное в созерцании эмпирически дается для такой связи. Могу ли я *эмпирически* сознавать многообразное как одновременно существующее или последовательное — это зависит от обстоятельств или эмпирических условий. Поэтому эмпирическое единство сознания посредством

ассоциации представлений само есть явление и совершенно случайно. Чистая же форма созерцания во времени, просто как созерцание вообще, содержащее в себе данное многообразное, подчинена первоначальному единству сознания только потому, что многообразное в созерцании необходимо относится к одному и тому же *я мыслю*; следовательно, она подчинена первоначальному единству сознания посредством чистого синтеза рассудка, a priori лежащего в основе эмпирического синтеза. Только это первоначальное единство имеет объективную значимость, между тем как эмпирическое единство апперцепции, которого мы здесь не рассматриваем и которое к тому же представляет собой лишь нечто производное от первого единства при данных конкретных условиях, имеет лишь субъективную значимость. Один соединяет представление о том или ином слове с одной вещью, а другой — с другой; при этом единство сознания в том, что имеет эмпирический характер, не необходимо и не имеет всеобщей значимости в отношении того, что дано.

§ 19. Логическая форма всех суждений состоит в объективном единстве апперцепции содержащихся в них понятий

Я никогда не удовлетворялся дефиницией суждения вообще, даваемой теми логиками, которые говорят, что суждение есть представление об отношении между двумя понятиями. Не вступая здесь в споры по поводу ошибочности этой дефиниции (хотя из нее возникли многие тяжелые последствия для логики), состоящей в том, что она годится разве только для категорических *, но не для гипотетических и разделительных

---

* Пространное учение о четырех фигурах силлогизма касается только категорических умозаключений, и, хотя оно есть не более как искусство подставлять в скрытой форме непосредственные заключения (consequentiae immediatae) под посылки чистого умозаключения [по первой фигуре] и таким образом создавать видимость существования большего количества способов умозаключения, чем сколько их дано в первой фигуре, тем не менее оно не достигло бы еще вследствие этого боль-

суждений (так как они содержат в себе не отношение между понятиями, а отношение между суждениями), я замечу только, что в этой дефиниции не указано, в чем состоит это *отношение*.

Исследуя более тщательно отношение между знаниями, данными в каждом суждении, и отличая это отношение как принадлежащее рассудку от отношения, сообразного с законами репродуктивной способности воображения (и имеющего только субъективную значимость), я нахожу, что суждение есть не что иное, как способ приводить данные знания к *объективному* единству апперцепции. Связка *есть* имеет в суждении своей целью именно отличить объективное единство данных представлений от субъективного. Им обозначается отношение представлений к первоначальной апперцепции и ее *необходимое единство*, хотя бы само суждение и было эмпирическим, стало быть, случайным, как, например, суждение *тела имеют тяжесть*. Этим я не хочу сказать, будто эти представления *необходимо* принадлежат *друг к другу* в эмпирическом созерцании, а хочу сказать, что они принадлежат друг к другу *благодаря необходимому единству* апперцепции в синтезе созерцаний, т. е. согласно принципам объективного определения всех представлений, поскольку из них может возникнуть знание, а все эти принципы вытекают из основоположения о трансцендентальном единстве апперцепции. Только благодаря этому из указанного отношения возникает *суждение*, т. е. отношение, имеющее *объективную значимость* и достаточно отличающееся от отношения этих же представлений, которое имело бы только субъективную значимость, например, согласно законам ассоциации. По законам ассоциации я мог бы только сказать: если я несу какое-нибудь тело, я чувствую давление тяжести, но не мог бы сказать: оно, это тело, есть нечто тяжелое, следовательно, утверждать, что эти два представления свя-

---

шого успеха, если бы ему не удалось придать исключительное значение категорическим суждениям как таким суждениям, к которым должны быть относимы все остальные суждения, что, однако, согласно сказанному в § 9, ложно.

заны в объекте, т. е. безотносительно к состояниям субъекта, а не существуют вместе только (как бы часто это ни повторялось) в восприятии.

§ 20. Все чувственные созерцания подчинены категориям как условиям, единственно при которых их многообразное может соединиться в одно сознание

Многообразное, данное в чувственном созерцании, необходимо подчинено первоначальному синтетическому единству апперцепции, потому что только через него возможно *единство* созерцания (§ 17). Но то действие рассудка, которым многообразное в данных представлениях (все равно, будут ли они созерцаниями или понятиями) подводится под апперцепцию вообще, есть логическая функция суждений (§ 19). Следовательно, всякое многообразное, поскольку оно дано в едином эмпирическом созерцании, *определено* в отношении одной из логических функций суждения, благодаря которой именно оно и приводится к единому сознанию вообще. *Категории* же суть не что иное, как именно эти функции суждения, поскольку многообразное в данном созерцании определено в отношении их (§ 10). Следовательно, и многообразное во всяком данном созерцании необходимо подчинено категориям.

§ 21. Примечание

Многообразное, содержащееся в созерцании, которое я называю моим, представляется посредством синтеза рассудка как принадлежащее к *необходимому* единству самосознания, и это происходит благодаря категории *. Следовательно, категория показывает, что эмпирическое сознание многообразного, данного в едином созерцании, точно так же подчинено чистому самосознанию a priori, как эмпирическое созерцание подчинено чистому чувственному созерцанию, которое также

* Доказательство этого основывается на представляемом *единстве созерцания*, посредством которого дается предмет и которое всегда заключает в себе синтез многообразного, данного для созерцания, и уже содержит в себе отношение этого многообразного к единству апперцепции.

существует a priori.— В вышеприведенном положении дано, следовательно, начало *дедукции* чистых рассудочных понятий, в которой ввиду того, что категории возникают только в рассудке *независимо от чувственности*, я должен еще отвлечься от того, каким способом многообразное дается для эмпирического созерцания, и обращать внимание только на единство, которое привносится в созерцание рассудком посредством категории. На основании того способа, каким эмпирическое созерцание дается в чувственности, в дальнейшем (§ 26) будет показано, что единство его есть не что иное, как то единство, которое категория предписывает, согласно предыдущему § 20, многообразному в данном созерцании вообще; таким образом будет объяснена априорная значимость категорий в отношении всех предметов наших чувств и, следовательно, только тогда будет полностью достигнута цель дедукции.

Однако от одного обстоятельства я не мог все же отвлечься в вышеприведенном доказательстве, а именно от того, что многообразное для созерцания должно быть *дано* еще до синтеза рассудка и независимо от этого синтеза; но как — это остается здесь неопределенным. В самом деле, если бы я мыслил себе рассудок, который сам созерцал бы (как, например, божественный рассудок, который не представлял бы данные предметы, а давал бы или производил бы их своими представлениями), то категории в отношении такого знания не имели бы никакого значения. Они суть лишь правила для такого рассудка, вся способность которого состоит в мышлении, т. е. в действии, которым синтез многообразного, данного ему в созерцании со стороны, приводит к единству апперцепции, так что этот рассудок сам по себе ничего не *познает*, а только связывает и располагает материал для познания, а именно созерцание, которое должно быть дано ему через объект. Что же касается особенностей нашего рассудка, а именно того, что он a priori осуществляет единство апперцепции только посредством категорий и только при помощи таких-то видов и такого-то числа их, то для этого обстоятельства нельзя указать никаких других оснований, так же как нельзя обосновать, почему мы имеем

именно такие-то, а не иные функции суждения или почему время и пространство суть единственные формы возможного для нас созерцания.

§ 22. Категория не имеет никакого иного применения для познания вещей, кроме применения к предметам опыта

Мыслить себе предмет и *познавать* предмет не есть, следовательно, одно и то же. Для познания необходимо иметь, во-первых, понятие, посредством которого вообще мыслится предмет (категория), и, во-вторых, созерцание, посредством которого предмет дается; в самом деле, если бы понятию вовсе не могло быть дано соответствующее созерцание, то оно было бы мыслью по форме, но без всякого предмета и посредством него не было бы возможно никакое знание о какой бы то ни было вещи, потому что в таком случае, насколько мне известно, не было бы и не могло бы быть ничего, к чему моя мысль могла бы быть применена. Но всякое возможное для нас созерцание чувственно (эстетика), следовательно, мысль о предмете вообще посредством чистого рассудочного понятия может превратиться у нас в знание лишь тогда, когда это понятие относится к предметам чувств. Чувственное созерцание есть или чистое созерцание (пространство и время), или эмпирическое созерцание того, что́ через ощущение представляется в пространстве и времени непосредственно как действительное. Через определение чистого созерцания мы можем получить априорные знания о предметах (в математике), но только по их форме, как о явлениях; могут ли существовать вещи, которые должны быть созерцаемы в этой форме, остается при этом еще неизвестным. Следовательно, все математические понятия сами по себе не знания, если только не предполагать, что существуют вещи, которые могут представляться нам только сообразно с формой этого чистого чувственного созерцания. Но *в пространстве и времени вещи* даются лишь постольку, поскольку они суть восприятия (представления, сопровождающиеся ощущениями), стало быть, посредством эмпирических представлений. Следовательно, чистые рассудочные понятия,

даже если они a priori применены к созерцаниям (как в математике), дают знание лишь постольку, поскольку эти созерцания и, значит, рассудочные понятия посредством них могут быть применены к эмпирическим созерцаниям. Следовательно, категории посредством созерцания доставляют нам знание о вещах только через их возможное применение к *эмпирическому созерцанию,* т. е. служат только для возможности *эмпирического знания,* которое называется *опытом.* Следовательно, категории применяются для познания вещей, лишь поскольку эти вещи рассматриваются как предметы возможного опыта.



§ 23

Приведенное выше положение имеет чрезвычайно важное значение: оно определяет границы применения чистых рассудочных понятий в отношении предметов, точно так же как трансцендентальная эстетика определила границы применения чистой формы нашего чувственного созерцания. Пространство и время как условия возможности того, каким образом могут быть даны нам предметы, значимы только для предметов чувств, стало быть, только для предметов опыта. За этими пределами они не представляют ничего, так как находятся только в чувствах и не имеют никакой действительности вне их. Чистые рассудочные понятия свободны от этого ограничения и простираются на предметы созерцания вообще, безразлично, сходно ли оно нашему созерцанию или нет, лишь бы оно было чувственным, а не интеллектуальным. Однако это распространение понятий за пределы *нашего* чувственного созерцания не приносит нам никакой пользы, так как в таком случае они пустые понятия об объектах, не дающие нам основания судить даже о том, возможны ли эти объекты или нет; они суть лишь формы мысли без объективной реальности, потому что в нашем распоряжении нет никаких созерцаний, к которым синтетическое единство апперцепции, содержащее только эти понятия, могло бы быть применено, так что они могли бы определить

предмет. Только наши чувственные и эмпирические созерцания могут придать им смысл и значение.

Поэтому если мы допускаем объект *нечувственного* созерцания как данный, то мы можем, конечно, представлять его через все предикаты, содержащиеся уже в предположении о том, *что ему не присуще ничего принадлежащего к чувственному созерцанию,* стало быть, что он непротяжен или не находится в пространстве, что его пребывание не есть пребывание во времени, что в нем не происходит никаких изменений (последовательности определений во времени) и т. д. Однако если я указываю только, какими свойствами созерцание объекта *не обладает,* и не могу сказать, что же в нем содержится, то это не настоящее знание, ведь в таком случае я даже не представил себе возможности объекта для моего чистого рассудочного понятия, потому что я не мог дать никакого соответствующего ему созерцания, могу только сказать, что наши созерцания не действительны для него. Но важнее всего здесь то, что к такому нечто не могла бы быть применена ни одна категория, например понятие субстанции, т. е. понятие о чем-то таком, что может существовать только как субъект, но не просто как предикат; может ли существовать вещь, соответствующая этому определению мысли, об этом я ничего не знал бы, если эмпирическое созерцание не давало бы мне случаев для применения [этого понятия]. Впрочем, подробнее об этом будет сказано ниже.

§ 24. О применении категорий к предметам чувств вообще

Чистые рассудочные понятия относятся посредством одного лишь рассудка к предметам созерцания вообще, при этом неясно, наше ли это созерцание или нет, лишь бы оно было чувственным, но именно поэтому чистые рассудочные понятия суть лишь *формы мысли,* посредством которых еще не познается никакой определенный предмет. Синтез, или связывание, многообразного в них относится, как сказано, только к единству апперцепции и тем самым составляет основание возможности априорного знания, поскольку оно опирается на рас-

судок; следовательно, этот синтез не только трансцендентальный, но и чисто интеллектуальный. Но так как у нас в основе a priori лежит некоторая форма чувственного созерцания, опирающаяся на восприимчивость способности представления (чувственности), то рассудок как спонтанность может определять внутреннее чувство благодаря многообразному [содержанию] данных представлений сообразно синтетическому единству апперцепции и таким образом a priori мыслить синтетическое единство апперцепции многообразного [содержания] *чувственного созерцания* как условие, которому необходимо должны быть подчинены все предметы нашего (человеческого) созерцания. Именно таким образом категории, будучи лишь формами мысли, приобретают объективную реальность, т. е. применяются к предметам, которые могут быть даны нам в созерцании, но только как явления, ибо мы способны иметь априорное созерцание одних лишь явлений.

Этот *синтез* многообразного [содержания] чувственного созерцания, возможный и необходимый a priori, может быть назван *фигурным* (synthesis speciosa) в отличие от того синтеза, который мыслился бы в одних лишь категориях в отношении многообразного [содержания] созерцания вообще и может быть назван рассудочной связью (synthesis intellectualis). И тот и другой синтез *трансцендентальны* не только потому, что они сами происходят a priori, но и потому, что они составляют основу возможности других априорных знаний.

Однако фигурный синтез, если он относится только к первоначальному синтетическому единству апперцепции, т. е. к тому трансцендентальному единству, которое мыслится в категориях, должен в отличие от чисто интеллектуальной связи называться *трансцендентальным синтезом воображения. Воображение* есть способность представлять предмет также и *без его присутствия* в созерцании. Так как все наши созерцания чувственны, то способность воображения ввиду субъективного условия, единственно при котором она может дать рассудочным понятиям соответствующее созерцание, принадлежит к чувственности; однако ее синтез есть проявление спонтанности, которая определяет, а не

есть только определяемое подобно чувствам, стало быть, может a priori определять чувство по его форме сообразно с единством апперцепции; в этом смысле воображение есть способность a priori определять чувственность, и его синтез созерцаний *сообразно категориям* должен быть трансцендентальным синтезом *способности воображения*; это есть действие рассудка на чувственность и первое применение его (а также основание всех остальных способов применения) к предметам возможного для нас созерцания. Этот синтез, как фигурный, отличается от интеллектуального синтеза, производимого одним лишь рассудком, без всякой помощи воображения. Поскольку способность воображения есть спонтанность, я называю ее иногда также *продуктивной* способностью воображения и тем самым отличаю ее от *репродуктивной* способности воображения, синтез которой подчинен только эмпирическим законам, а именно законам ассоциации, вследствие чего оно нисколько не способствует объяснению возможности априорных знаний и потому подлежит рассмотрению не в трансцендентальной философии, а в психологии.

* *
*

Здесь уместно разъяснить один парадокс, который должен поразить каждого при изложении формы внутреннего чувства (§ 6): внутреннее чувство представляет сознанию даже и нас самих только так, как мы себе являемся, а не как мы существуем сами по себе, потому что мы созерцаем себя самих лишь так, как мы внутренне *подвергаемся воздействию*; это кажется противоречивым, так как мы должны были бы при этом относиться пассивно к самим себе; поэтому системы психологии обычно отождествляют *внутреннее чувство* со способностью *апперцепции* (между тем как мы старательно отличаем их друг от друга).

Внутреннее чувство определяется рассудком и его первоначальной способностью связывать многообразное [содержание] созерцания, т. е. подводить его под апперцепцию (на которой основывается сама возможность

рассудка). Однако у нас, людей, сам рассудок не есть способность созерцания и, даже если созерцания были бы даны в чувственности, рассудок не способен принимать их *в себя*, чтобы, так сказать, связать многообразное [содержание] его *собственного* созерцания; поэтому синтез рассудка, рассматриваемый сам по себе, есть не что иное, как единство действия, сознаваемое рассудком, как таковое, также и без чувственности, но способное внутренне определять чувственность в отношении многообразного, которое может быть дано ему сообразно форме ее созерцания. Следовательно, рассудок, под названием *трансцендентального синтеза воображения*, производит на *пассивный* субъект, *способностью* которого он является, такое действие, о котором мы имеем полное основание утверждать, что оно влияет на внутреннее чувство. Апперцепция и ее синтетическое единство вовсе не тождественны с внутренним чувством: как источник всякой связи, апперцепция относится, под названием категорий, к многообразному [содержанию] *созерцаний вообще*, [т. е.] к объектам вообще, до всякого чувственного созерцания, между тем как внутреннее чувство содержит в себе лишь *форму* созерцания, хотя и без связи многообразного в нем, стало быть, еще не содержит в себе никакого *определенного* созерцания, которое становится возможным только через осознание определения внутреннего чувства при помощи трансцендентального действия воображения (синтетическое влияние рассудка на внутреннее чувство), называемого мной фигурным синтезом.

Это мы и наблюдаем всегда в себе. Мы не можем мыслить линию, не *проводя* ее мысленно, не можем мыслить окружность, не *описывая* ее, не можем представить себе три измерения пространства, не *проводя* из одной точки трех перпендикулярных друг другу линий, и даже время мы можем мыслить не иначе, как обращая внимание при *проведении* прямой линии (которая должна быть внешне фигурным представлением о времени) исключительно на действие синтеза многообразного, при помощи которого мы последовательно определяем внутреннее чувство, и тем самым имея в виду последовательность этого определения. Даже

само понятие последовательности порождается прежде всего движением как действием субъекта (но не как определением объекта *), стало быть, синтезом многообразного в пространстве, когда мы отвлекаемся от пространства и обращаем внимание только на то действие, которым определяем *внутреннее чувство* сообразно его форме. Следовательно, рассудок не *находит* во внутреннем чувстве подобную связь многообразного, а *создает ее, воздействуя* на внутреннее чувство. Но каким образом *Я*, которое мыслит, отличается от *Я*, которое само себя созерцает (причем я могу представить себе еще и другие способы созерцания, по крайней мере как возможные) и тем не менее совпадает с ним, будучи одним и тем же субъектом? Каким образом, следовательно, я могу сказать, что я как умопостигающий (Intelligenz) [31] и *мыслящий* субъект познаю самого *себя* как *мыслимый* объект, поскольку я, кроме того, дан себе в созерцании, только познаю себя одинаковым образом с другими явлениями, не так, как я существую для рассудка, а так, как я себе являюсь? Этот вопрос столь же труден, как вопрос, каким образом я вообще могу быть для себя самого объектом, а именно объектом созерцания и внутренних восприятий. Наше познание себя действительно должно быть таким, если признать, что пространство есть лишь чистая форма явлений внешних чувств. Это с очевидностью доказывается тем, что мы можем представить себе время, которое вовсе не есть предмет внешнего созерцания, не иначе, как имея образ линии, поскольку мы ее проводим, так как без этого способа изображения [времени] мы не могли бы познать единицу его измерения; это можно доказать также ссылкой на то, что определение продолжительности времени, а также место во времени для всех

---

* Движение *объекта* в пространстве не подлежит рассмотрению в чистой науке, следовательно, не подлежит также рассмотрению в геометрии, так как подвижность чего бы то ни было познается не a priori, а только опытом. Но движение как *описывание* пространства есть чистый акт последовательного синтеза многообразного во внешнем созерцании вообще при помощи продуктивной способности воображения и подлежит рассмотрению не только в геометрии, но даже в трансцендентальной философии.

внутренних восприятий всегда должны заимствоваться нами от того изменчивого, что представляют нам внешние вещи; отсюда следует, что мы должны располагать во времени определения внутреннего чувства как явления точно таким же образом, как мы располагаем определения внешних чувств в пространстве, и потому, если мы признаем относительно внешних чувств, что объекты познаются посредством их лишь постольку, поскольку мы подвергаемся воздействию извне, мы должны также признать и относительно внутреннего чувства, что посредством него мы созерцаем себя самих лишь постольку, поскольку мы сами воздействуем на *себя* изнутри, т. е. во внутреннем созерцании мы познаем свой собственный субъект только как явление, а не по тому, как он существует в себе *.

§ 25

В трансцендентальном же синтезе многообразного [содержания] представлений вообще, стало быть в синтетическом первоначальном единстве апперцепции, я не сознаю себя как я являюсь себе или как я существую сам по себе, а сознаю только, что я существую. Это *представление* есть *мышление,* а не *созерцание.* Но так как для знания о самом себе кроме действия мышления, приводящего многообразное [содержание] всякого возможного созерцания к единству апперцепции, требуется еще определенный способ созерцания, каким это многообразное дается, то, хотя мое собственное существование не есть явление (и еще в меньшей мере простая видимость), тем не менее определение моего существования ** может иметь место только сообразно

---

* Я не могу понять, почему вызывает столько трудностей то обстоятельство, что мы сами воздействуем на внутреннее чувство. Всякий акт *внимания* может дать нам пример этого. В этом акте рассудок сообразно мыслимой им связи всегда определяет внутреннее чувство к такому внутреннему созерцанию, которое соответствует многообразному в синтезе рассудка. Как сильно это обычно воздействует на душу, всякий может заметить на себе.

** *Я мыслю* выражает акт определения моего существования. Следовательно, этим самым мое существование уже дано,

форме внутреннего чувства по тому особому способу, каким [мне] дано связываемое мной во внутреннем созерцании многообразное; поэтому я *познаю* себя только как я себе *являюсь*, а не как я *существую*. Следовательно, осознание самого себя далеко еще не есть познание самого себя, несмотря на все категории, посредством которых мы мыслим *объект вообще*, связывая многообразное в апперцепции. Подобно тому как для познания отличного от меня объекта я не только должен мыслить объект *вообще* (в категории), но нуждаюсь еще в созерцании, посредством которого я определяю общее понятие [объекта], точно так же для познания самого себя мне нужно кроме сознания, т. е. кроме того, что я мыслю себя, иметь еще созерцание многообразного во мне, посредством которого я определяю эту мысль. И я существую как умопостигающий субъект, сознающий только свою способность связывания, но в отношении многообразного, которое он должен связывать, подчиненный ограничивающему условию, которое называется внутренним чувством и состоит в том, чтобы эту связь сделать наглядной только согласно временны́м отношениям, находящимся целиком вне собственно рассудочных понятий; поэтому я могу познавать себя лишь так, как я себе только являюсь в отношении созерцания (которое неинтеллектуально и не может быть дано самим рассудком), а не так, как я познал бы себя, если бы мое созерцание было интеллектуальным.

однако способ, каким я должен определять его, т. е. полагать в себе многообразное, принадлежащее к нему, этим еще не дан. Для этого необходимо созерцание самого себя, в основе которого a priori лежит данная форма, т. е. время, имеющее чувственный характер и принадлежащее к восприимчивости определяемого. Если у меня нет другого [акта] самосозерцания, которым *определяющее* во мне, спонтанность которого я только сознаю, было бы дано мне до акта *определения* точно так же, как *время* дает определяемое, то я не могу определить свое существование как самодеятельного существа, а представляю себе только спонтанность моего мышления, т. е. [акта] определения, и мое существование всегда остается лишь чувственно определимым, т. е. как существование явления. Тем не менее благодаря этой спонтанности мышления я называю себя *умопостигающим* субъектом.

§ 26. Трансцендентальная дедукция общего возможного применения чистых рассудочных понятий в опыте

В *метафизической дедукции* априорное происхождение категорий вообще было доказано их полным совпадением со всеобщими логическими функциями мышления, а в *трансцендентальной дедукции* была показана возможность их как априорных знаний о предметах созерцания вообще (§ 20, 21). Теперь мы должны объяснить возможность a priori познавать *при помощи категорий* все предметы, какие только *могут являться нашим чувствам*, и притом не по форме их созерцания, а по законам их связи, следовательно, возможность как бы a priori предписывать природе законы и даже делать ее возможной. В самом деле, если бы категории не были пригодны для этого, то не было бы ясно, каким образом все, что только может являться нашим чувствам, должно подчиняться законам, которые a priori возникают только из рассудка.

Прежде всего я замечу, что под *синтезом схватывания* (Apprehension) я разумею сочетание многообразного в эмпирическом созерцании, благодаря чему становится возможным восприятие его, т. е. эмпирическое сознание о нем (как явлении).

У нас есть *формы* как внешнего, так и внутреннего чувственного априорного созерцания в представлениях о пространстве и времени, и синтез схватывания многообразного в явлении должен всегда сообразоваться с ними, так как сам этот синтез может иметь место только согласно этой форме. Однако пространство и время a priori представляются не только как *формы* чувственного созерцания, но и как сами *созерцания* (содержащие в себе многообразное), следовательно, с определением *единства* этого многообразного в них (см. трансцендентальную эстетику) *. Следовательно,

---

* Пространство, представляемое как *предмет* (как это действительно необходимо в геометрии), содержит в себе не одну только форму созерцания, а именно заключает в себе *соединение* многообразного в одно *наглядное* представление, данного согласно форме чувственности, так что *форма созерцания* дает лишь многообразное, а *формальное созерцание* дает единство представления. В эстетике я причислил это единство

уже само *единство синтеза* многообразного в нас или вне нас, стало быть, и *связь*, с которой должно сообразоваться все, что представляется определенным в пространстве или времени, даны a priori уже вместе с этими созерцаниями (а не в них) как условие синтеза всякого *схватывания*. Но это синтетическое единство может быть только единством связи многообразного [содержания] данного *созерцания вообще* в первоначальном сознании сообразно категориям и только в применении к нашему *чувственному созерцанию*. Следовательно, весь синтез, благодаря которому становится возможным само восприятие, подчинен категориям, и так как опыт есть познание через связанные между собой восприятия, то категории суть условия возможности опыта и потому a priori применимы ко всем предметам опыта.

* *
*

Таким образом, если я, например, превращаю эмпирическое созерцание какого-нибудь дома в восприятие, схватывая многообразное [содержание] этого созерцания, то в основе у меня лежит *необходимое единство* пространства и внешнего чувственного созерцания вообще; я как бы рисую очертания дома сообразно этому синтетическому единству многообразного в пространстве. Но то же самое синтетическое единство, если отвлечься от формы пространства, находится в рассудке и представляет собой категорию синтеза однородного в созерцании вообще, т. е. категорию *количества*, с которой, следовательно, синтез схватывания, т. е. восприятие, должен всецело сообразоваться *.

только к чувственности, дабы отметить лишь, что оно предшествует всякому понятию, хотя оно и предполагает синтез, который не принадлежит чувствам, но первый делает возможными все понятия о пространстве и времени. В самом деле, пространство и время как созерцания *даются* впервые этим синтезом (причем чувственность определяется рассудком); поэтому единство этого созерцания a priori относится к пространству и времени, а не к понятию рассудка (§ 24).

* Именно таким образом доказывается, что синтез схватывания, имеющий эмпирический характер, необходимо должен сообразоваться с синтезом апперцепции, который имеет интел-

Если я воспринимаю (воспользуемся другим примером) замерзание воды, то я схватываю два состояния (жидкое и твердое) как стоящие друг к другу во временно́м отношении. Но во времени, которое я полагаю в основу явления как внутреннее *созерцание*, я необходимо представляю себе синтетическое *единство* многообразного, без чего указанное отношение не могло бы быть дано в созерцании как *определенное* (относительно временно́й последовательности). А это синтетическое единство как априорное условие, при котором я связываю многообразное [содержание] *созерцания вообще*, есть, если я отвлекаюсь от постоянной формы своего внутреннего созерцания, [т. е.] от времени, категория *причины*, посредством которой я, применяя ее к своей чувственности, *определяю все происходящее во времени вообще сообразно его отношениям*. Следовательно, что касается возможного восприятия, то схватывание в таком событии, стало быть и само событие, подчинено понятию *отношения действий* и *причин*. Точно так же обстоит дело и во всех других случаях.

* *
*

Категории суть понятия, a priori предписывающие законы явлениям, стало быть, природе как совокупности всех явлений (natura materialiter spectata). Так как категории не выводятся из природы и не сообразуются с ней как с образцом (ибо в таком случае они были бы только эмпирическими), то возникает вопрос, как понять то обстоятельство, что природа должна сообразоваться с категориями, т. е. каким образом категории могут a priori определять связь многообразного в природе, не выводя эту связь из природы. Эта загадка решается следующим образом.

Что законы явлений в природе должны сообразоваться с рассудком и его формой, т. е. с его способностью a priori *связывать* многообразное вообще,— это

лектуальный характер и содержится в категории совершенно a priori. Одна и та же спонтанность, в первом случае под названием способности воображения, а во втором — под названием рассудка, вносит связь в многообразное [содержание] созерцания.

не более странно, чем то, что сами явления должны a priori сообразоваться с формой чувственного созерцания. В самом деле, законы существуют не в явлениях, а только в отношении к субъекту, которому явления присущи, поскольку он обладает рассудком, точно так же как явления существуют не сами по себе, а только в отношении к тому же существу, поскольку оно имеет чувства. Закономерность вещей самих по себе необходимо была бы им присуща также и вне познающего их рассудка. Но явления суть лишь представления о вещах, относительно которых остается неизвестным, какими они могут быть сами по себе. Просто как представления они не подчиняются никакому закону связи как закону, предписывающему связующую способность. Многообразное [содержание] чувственного созерцания связывается способностью воображения, которая зависит от рассудка, если иметь в виду единство ее интеллектуального синтеза, и от чувственности, если иметь в виду многообразное [содержание] схватываемого. Так как от синтеза схватывания зависит всякое возможное восприятие, а сам этот эмпирический синтез в свою очередь зависит от трансцендентального синтеза, стало быть, от категорий, то все возможные восприятия и, значит, все, что только может дойти до эмпирического сознания, т. е. все явления природы, что касается их связи, должны подчиняться категориям, от которых природа (рассматриваемая только как природа вообще) зависит как от первоначального основания ее необходимой закономерности (как natura formaliter spectata). Однако даже и способность чистого рассудка не в состоянии a priori предписывать явлениям посредством одних лишь категорий большее количество законов, чем те, на которых основывается *природа вообще* как закономерность явлений в пространстве и времени. Частные законы касаются эмпирически определенных явлений и потому *не* могут быть *целиком выведены* из категорий, хотя все они им подчиняются. Для познания частных законов *вообще* необходим опыт, хотя в свою очередь знание об опыте вообще и о том, что может быть познано как предмет опыта, дается нам только упомянутыми априорными законами.

§ 27. Результат этой дедукции рассудочных понятий

Мы не можем *мыслить* ни одного предмета иначе как с помощью категорий; мы не можем *познать* ни одного мыслимого предмета иначе как с помощью созерцаний, соответствующих категориям. Но все наши созерцания чувственны, и это знание, поскольку предмет его дан, имеет эмпирический характер. А эмпирическое знание есть опыт. Следовательно, *для нас возможно априорное познание только предметов возможного опыта* *.

Однако это познание, хотя и ограничено только предметами опыта, тем не менее не все заимствовано из опыта: чистые созерцания и чистые рассудочные понятия суть элементы знания, a priori имеющиеся в нас. Существует только два пути, на которых можно мыслить *необходимое* соответствие опыта с понятиями о его предметах: или опыт делает эти понятия возможными, или эти понятия делают опыт возможным. Первого не бывает в отношении категорий (а также чистого чувственного созерцания), так как они суть априорные, стало быть, независимые от опыта понятия (говорить об эмпирическом происхождении их означало бы допустить своего рода generatio aequivoca). Следовательно, остается лишь второе [допущение] (как бы система *эпигенезиса* чистого разума), а именно что категории содержат в себе со стороны рассудка основания возможности всякого опыта вообще. О том, как они делают возможным опыт и какие основоположения о его возможности они дают, применяясь к явлениям, будет

* Для того, чтобы кого-нибудь преждевременно не смутили внушающие опасение неблагоприятные выводы из этого положения, я хочу только напомнить, что в *мышлении* категории не стеснены условиями нашего чувственного созерцания, а имеют неограниченное поприще, и только *познание* того, что мы мыслим, [т. е.] определение объекта, нуждается в созерцании. При отсутствии созерцания мысль об объекте все еще может иметь истинные и полезные следствия для *применения разума* субъекта, но так как это применение разума не всегда направлено на определение объекта, стало быть, на познание, а направлено также на определение субъекта и его воли, то здесь оно еще не рассматривается.

сказано подробнее в следующем разделе — в разделе о трансцендентальном применении способности суждения.

Быть может, кто-нибудь предложит средний путь между обоими указанными единственно возможными путями, а именно скажет, что категории не *созданные нами самими* первые априорные принципы нашего знания и не заимствованы из опыта, а представляют собой субъективные, врожденные нам одновременно с нашим существованием задатки мышления, устроенные нашим творцом так, что применение их точно согласуется с законами природы, которым следует опыт (это своего рода *система преформации* чистого разума). Однако признание этого среднего пути (не говоря уже о том, что, исходя из этой гипотезы, мы не видим, до какого предела допустимы предопределенные задатки будущих суждений) решительно опровергается тем, что в таком случае категории были бы лишены *необходимости*, присущей их понятию. В самом деле, понятие причины, например, выражающее необходимость того или иного следствия при данном условии, было бы ложным, если бы оно основывалось только на произвольной, врожденной нам субъективной необходимости связывать те или иные эмпирические представления по такому правилу отношения. В таком случае я не мог бы сказать: действие связано с причиной в объекте (т. е. необходимо), а должен был бы сказать лишь следующее: я так устроен, что могу мыслить это представление не иначе как связанным так-то. Это и есть то, что наиболее желательно скептику, так как в таком случае всякое наше усмотрение, опирающееся на предполагаемую нами объективную значимость наших суждений, есть одна лишь видимость, и не оказалось бы недостатка в людях, которые сами бы не признали этой субъективной необходимости (которая должна быть чувствуемой необходимостью); во всяком случае ни с кем нельзя было бы спорить о том, что́ зависит только от той или другой организации субъекта.

Краткий итог этой дедукции

Дедукция чистых рассудочных понятий (и вместе с тем всех априорных теоретических знаний) есть показ этих понятий как принципов возможности опыта, причем опыт рассматривается как *определение* явлений в пространстве и времени *вообще*, а это определение в свою очередь выводится из *первоначального* синтетического единства апперцепции как формы рассудка в отношении к пространству и времени, представляющим собой первоначальные формы чувственности.

* *
*

Деление на параграфы я считал необходимым только до этого места, так как здесь мы имели дело с первоначальными понятиями. Теперь я хочу дать представление об их применении; для этого необходимо связное непрерывное изложение, без деления на параграфы.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ АНАЛИТИКИ КНИГА ВТОРАЯ

АНАЛИТИКА ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ

Общая логика построена по плану, совершенно точно совпадающему с делением высших познавательных способностей. Эти способности суть ***рассудок, способность суждения*** и ***разум.*** Поэтому общая логика трактует в своей аналитике о *понятиях, суждениях* и *умозаключениях* сообразно функциям и порядку упомянутых умственных способностей, которые все вместе называются рассудком вообще в широком смысле этого слова.

Так как эта чисто формальная логика отвлекается от всякого содержания познания (все равно, чистого или эмпирического знания) и занимается только формой мышления (дискурсивного знания) вообще, то в своей аналитической части она может заключать также канон для разума, форма которого подчиняется твердым предписаниям, и эти предписания можно изу-

чить, только расчленяя действия разума на их моменты, без рассмотрения особой природы применяемого при этом знания.

Трансцендентальная логика имеет дело с определенным содержанием [познания], а именно ограничивается только чистым априорным знанием и потому не может следовать за этим делением общей логики. В самом деле, *трансцендентальное применение разума*, оказывается, вовсе не имеет объективной значимости, стало быть, не относится к *логике истины*, т. е. к аналитике, а как *логика видимости* требует особого раздела школьной (scholastischen) системы под названием трансцендентальной *диалектики*.

Сообразно этому рассудок и способность суждения имеют в трансцендентальной логике свой канон объективно значимого, т. е. истинного, применения и, следовательно, принадлежат к ее аналитической части. Между тем *разум* в своих попытках высказать что-то о предметах a priori и расширить знание за пределы возможного опыта совершенно *диалектичен* и его основанные на видимости утверждения никак не укладываются в канон, а ведь аналитика должна содержать именно канон.

Таким образом, *аналитика основоположений* будет только каноном для *способности суждения*, который учит ее применять к явлениям рассудочные понятия, a priori содержащие в себе условия для правила. Поэтому, занимаясь действительными *основоположениями рассудка*, я буду пользоваться термином *учение о способности суждения*, так как это название точнее обозначает мою задачу.

ВВЕДЕНИЕ

О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ ВООБЩЕ

Если рассудок вообще провозглашается способностью устанавливать правила, то способность суждения есть умение *подводить* под правила, т. е. различать, подчинено ли нечто данному правилу (casus datae legis) или нет. Общая логика не содержит и не может

содержать никаких предписаний для способности суждения. В самом деле, так как *она отвлекается от всякого содержания познания,* то на ее долю остается только задача аналитически разъяснять одну лишь форму познания в понятиях, суждениях и умозаключениях и тем самым устанавливать формальные правила всякого применения рассудка. Если бы она захотела показать в общей форме, как подводить под эти правила, т. е. различать, подчинено ли нечто им или нет, то это можно было бы сделать опять-таки только с помощью правила. Но правило именно потому, что оно есть правило, снова требует наставления со стороны способности суждения; таким образом, оказывается, что, хотя рассудок и способен к поучению посредством правил и усвоению их, тем не менее способность суждения есть особый дар, который требует упражнения, но которому научиться нельзя. Вот почему способность суждения есть отличительная черта так называемого природного ума (Mutterwitz) и отсутствие его нельзя восполнить никакой школой, так как школа может и ограниченному рассудку дать и как бы вдолбить в него сколько угодно правил, заимствованных у других, но способность правильно пользоваться ими должна быть присуща даже школьнику, и если нет этого естественного дара, то никакие правила, которые были бы предписаны ему с этой целью, не гарантируют его от ошибочного применения их *. Поэтому врач, судья или политик может иметь в своей голове столь много превосходных медицинских, юридических или политических правил, что сам способен быть хорошим учителем в своей области, и тем не менее в применении их легко может впадать в ошибки или потому, что ему недостает естественной способности суждения (но не

* Отсутствие способности суждения есть, собственно, то, что называют глупостью, и против этого недостатка нет лекарства. Тупой или ограниченный ум, которому недостает лишь надлежащей силы рассудка и собственных понятий, может обучением достигнуть даже учености. Но так как в таких случаях подобным людям обычно недостает способности суждения (secunda Petri[32]), то нередко можно встретить весьма ученых мужей, которые, применяя свою науку, на каждом шагу обнаруживают этот непоправимый недостаток.

рассудка), так что он хотя и способен in abstracto усматривать общее, но не может различить, подходит ли под него данный случай in concreto, или же потому, что он к такому суждению недостаточно подготовлен примерами и реальной деятельностью. Единственная, и притом огромная, польза примеров именно в том и состоит, что они усиливают способность суждения. Что же касается правильности и точности усмотрения рассудка, то они скорее наносят ей обычно некоторый ущерб, так как они лишь редко выполняют условия правила адекватно (как casus in terminis); к тому же они нередко ослабляют то напряжение рассудка, которое необходимо, чтобы усмотреть правила в их общей форме и полноте независимо от частных обстоятельств опыта, и в конце концов приучают пользоваться правилами скорее в качестве формул, чем в качестве основоположений. Таким образом, примеры суть подпорки для способности суждения, без которых не может обойтись тот, кому недостает этого природного дара.

Общая логика не может давать способности суждения никаких предписаний, но в *трансцендентальной логике* дело обстоит иначе; настоящая задача ее состоит, по-видимому, в том, чтобы в применении чистого рассудка исправлять и предохранять способность суждения при помощи определенных правил. В самом деле, как учение, расширяющее для рассудка область чистых априорных знаний, философия, по всей вероятности, вовсе не нужна или во всяком случае неуместна, так как все прежние попытки этого рода дали мало или вовсе не дали никаких приобретений; но как критика, а именно для того, чтобы предотвратить заблуждения способности суждения (lapsus judicii) в применении немногих наших чистых рассудочных понятий, философия может развернуть (хотя в этом случае польза ее лишь негативна) всю свою проницательность и искусство исследования.

Особенность трансцендентальной философии состоит в том, что кроме правил (или, вернее, общих условий для правил), данных в чистых понятиях рассудка, она может также a priori указать случаи, к которым эти правила должны применяться. Причина такого превос-

ходства ее в этом отношении над всеми другими наставительными науками (кроме математики) заключается именно в том, что в ней идет речь о понятиях, которые должны относиться к своим предметам a priori, и потому их объективную значимость нельзя доказать a posteriori, так как такое доказательство вовсе не касается их достоинства. Трансцендентальная философия должна с помощью общих, но достаточных признаков указать также условия, при которых предметы могут быть даны в соответствии с этими понятиями, так как в противном случае эти понятия не имели бы никакого содержания, т. е. были бы только логическими формами, а не чистыми рассудочными понятиями.

Это *трансцендентальное учение о способности суждения* будет состоять из двух глав: *первая* трактует о чувственном условии, без которого чистые рассудочные понятия не могут быть применены, т. е. о *схематизме* чистого рассудка, а во *второй* главе речь идет о тех синтетических суждениях, которые при этих условиях a priori вытекают из чистых рассудочных понятий и a priori лежат в основе всех остальных знаний, т. е. речь идет об *основоположениях* чистого рассудка.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО УЧЕНИЯ О СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ (ИЛИ АНАЛИТИКИ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ)
ГЛАВА ПЕРВАЯ

О схематизме чистых рассудочных понятий

При всяком подведении предмета под понятие представление о предмете должно быть *однородным* с понятием, т. е. понятие должно содержать в себе то, что представляется в подводимом под него предмете, так как именно такое значение имеет выражение *предмет подчинен понятию*. Так, эмпирическое понятие *тарелки* однородно с чистым геометрическим понятием *круга*, так как круглость, которая в понятии тарелки мыслится, в чистом геометрическом понятии созерцается.

Но чистые рассудочные понятия совершенно *неоднородны* с эмпирическими (и вообще чувственными) созерцаниями, и их никогда нельзя встретить ни в од-

ном созерцании. Отсюда возникает вопрос, как возможно *подведение* созерцаний под чистые рассудочные понятия, т. е. *применение* категорий к явлениям; ведь никто не станет утверждать, будто категории, например причинность, могут быть созерцаемы также посредством чувств и содержатся в явлении. В этом столь естественном и важном вопросе и заключается причина, делающая необходимым трансцендентальное учение о способности суждения, которое должно показать, как возможно, чтобы *чистые рассудочные понятия* могли применяться к явлениям вообще. Во всех других науках, где понятия, посредством которых предмет мыслится в общем виде, не столь отличны от понятий, которые представляют его in concreto, и не столь неоднородны с ними, нет необходимости в особом исследовании применения первых понятий ко вторым.

Ясно, что должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой — с явлениями и делающее возможным применение категорий к явлениям. Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, *интеллектуальным*, а с другой — *чувственным*. Именно такова *трансцендентальная схема*.

Рассудочное понятие содержит в себе чистое синтетическое единство многообразного вообще. Время как формальное условие многообразного [содержания] внутреннего чувства, стало быть, связывания всех представлений, a priori содержит многообразное в чистом созерцании. При этом трансцендентальное временнóе определение однородно с *категорией* (которая составляет единство этого определения), поскольку оно имеет *общий* характер и опирается на априорное правило. С другой же стороны, трансцендентальное временнóе определение однородно с *явлением*, поскольку время содержится во всяком эмпирическом представлении о многообразном. Поэтому применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временнóго определения, которое как схема рассудочных понятий опосредствует подведение явлений под категории.

После того, что было показано в дедукции категорий, мы надеемся, что никто не станет колебаться при решении вопроса, имеют ли эти чистые рассудочные понятия одно лишь эмпирическое или также трансцендентальное применение, т. е. относятся ли они a priori как условия возможного опыта только к явлениям или же их как условия возможности вещей вообще можно распространить на предметы сами по себе (не ограничиваясь нашей чувственностью). В самом деле, в дедукции категорий мы видели, что понятия совершенно невозможны и не могут иметь никакого значения, если им самим или по крайней мере элементам, из которых они состоят, не дан предмет, стало быть, они вовсе не могут относиться к вещам самим по себе (безотносительно к тому, могут ли и как могут быть даны нам эти вещи); [мы видели], далее, что единственный способ, каким предметы могут быть нам даны, есть модификация нашей чувственности и, наконец, что чистые априорные понятия кроме функции рассудка в категории должны a priori содержать еще формальные условия чувственности (именно внутреннего чувства), заключающие в себе общее условие, при котором единственно и можно применять категорию к какому-нибудь предмету. Это формальное и чистое условие чувственности, которым рассудочное понятие ограничивается в своем применении, мы будем называть *схемой* этого рассудочного понятия, а способ, каким рассудок обращается с этими схемами,— *схематизмом* чистого рассудка.

Схема сама по себе есть всегда лишь продукт воображения, но так как синтез воображения имеет в виду не единичное созерцание, а только единство в определении чувственности, то схему все же следует отличать от образа. Так, если я полагаю пять точек одну за другой ....., то это образ числа пять. Если же я мыслю только число вообще, безразлично, будет ли это пять или сто, то такое мышление есть скорее представление о методе (каким представляют в одном образе множество, например тысячу) сообразно некоторому понятию, чем сам этот образ, который в последнем случае, когда я мыслю тысячу, вряд ли могу обозреть и срав-

нить с понятием. Это представление об общем способе, каким воображение доставляет понятию образ, я называю схемой этого понятия.

В действительности в основе наших чистых чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы. Понятию о треугольнике вообще не соответствовал бы никакой образ треугольника. В самом деле, образ всегда ограничивался бы только частью объема этого понятия и никогда не достиг бы общности понятия, благодаря которой понятие приложимо ко всем треугольникам — прямоугольным, остроугольным и т. п. Схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли, и означает правило синтеза воображения в отношении чистых фигур в пространстве. Еще в меньшей степени может быть адекватным эмпирическому понятию предмет опыта или образ такого предмета; эмпирическое понятие всегда непосредственно относится к схеме воображения как правилу определения нашего созерцания сообразно некоторому общему понятию. Понятие о собаке означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом in concreto. Этот схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть. Мы можем только сказать, что *образ* есть продукт эмпирической способности продуктивного воображения, а *схема* чувственных понятий (как фигур в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения a priori; прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы, но связываться с понятиями они всегда должны только при посредстве обозначаемых ими схем и сами по себе они совпадают с понятиями не полностью. Схема же чистого рассудочного понятия есть нечто такое, что нельзя привести к какому-либо образу; она представляет собой лишь чистый, выражающий категорию синтез сообразно правилу единства

на основе понятий вообще, и есть трансцендентальный продукт воображения, касающийся определения внутреннего чувства вообще, по условиям его формы (времени) в отношении всех представлений, поскольку они должны a priori быть соединены в одном понятии сообразно единству апперцепции.

Не останавливаясь на сухом и скучном анализе того, что́ требуется для трансцендентальных схем чистых рассудочных понятий вообще, мы лучше изложим эти схемы согласно порядку категорий и в связи с ними.

Чистый образ всех величин (quantorum) для внешнего чувства есть пространство, а чистый образ всех предметов чувств вообще есть время. Чистая же *схе́ма количества* (quantitatis) как понятия рассудка есть *число* — представление, объединяющее последовательное прибавление единицы к единице (однородной). Число, таким образом, есть не что иное, как единство синтеза многообразного [содержания] однородного созерцания вообще, возникающее благодаря тому, что я произвожу само время в схватывании созерцания.

Реальность в чистом рассудочном понятии есть то, что соответствует ощущению вообще, следовательно, то, понятие чего само по себе указывает на бытие (во времени). Отрицание есть то, понятие чего представляет небытие (во времени). Следовательно, противоположность бытия и небытия состоит в различии между одним и тем же временем, в одном случае наполненным, в другом случае пустым. Так как время есть лишь форма созерцания, стало быть, форма созерцания предметов как явлений, то трансцендентальной материей всех предметов как вещей в себе (вещностью, реальностью) будет то, что соответствует в явлениях ощущению. Всякое же ощущение имеет степень или величину, благодаря которой оно может наполнять одно и то же время, т. е. внутреннее чувство в отношении одного и того же представления о предмете, в большей или меньшей мере вплоть до превращения в ничто (= 0 = negatio). Поэтому отношение и связь или, вернее, переход от реальности к отрицанию дает возможность представлять всякую реальность как величину, и схемой реальности как количества чего-то наполняющего время

служит именно это непрерывное и однообразное порождение количества во времени, состоящее в том, что мы от ощущения, имеющего определенную степень, постепенно нисходим во времени к исчезновению его или от отрицания его восходим к величине его.

Схема субстанции есть постоянность реального во времени, т. е. представление о нем как субстрате эмпирического определения времени вообще, который, следовательно, сохраняется, тогда как все остальное меняется. (Проходит не время, а существование изменчивого во времени. Следовательно, времени, которое само остается неизменным и сохраняющимся, соответствует в явлении неизменное в существовании, т. е. субстанция, и только на основе субстанции можно определить последовательность явлений по времени и их одновременное существование.)

Схема причины и причинности вещи вообще есть реальное, за которым, когда бы его ни полагали, всегда следует нечто другое. Стало быть, эта схема состоит в последовательности многообразного, поскольку она подчинена правилу.

Схема общения (взаимодействия) или взаимной причинности субстанций в отношении их акциденций есть одновременное существование определений одной субстанции с определениями другой субстанции по общему правилу.

Схема возможности есть согласие синтеза различных представлений с условиями времени вообще (например, противоположности могут принадлежать одной вещи не в одно и то же время, а только в разное время), стало быть, определение представления о вещи в какое-нибудь время.

Схема действительности есть существование в определенное время.

Схема необходимости есть существование предмета во всякое время.

Из всего этого явствует, что схема каждой категории содержит и дает возможность представлять: схема количества — порождение (синтез) самого времени в последовательном схватывании предмета, схема качества — синтез ощущения (восприятия) с представле-

нием о времени, т. е. наполнение времени, схема отношения — отношение восприятий между собой во всякое время (т. е. по правилу временно́го определения), наконец, схема модальности и ее категорий содержит и дает возможность представлять само время как коррелят определения предмета в смысле того, принадлежит ли он времени и как он ему принадлежит. Вот почему схемы суть не что иное, как априорные *определения времени,* подчиненные правилам и относящиеся (в применении ко всем возможным предметам согласно порядку категорий) к *временно́му ряду,* к *содержанию времени,* к *порядку времени* и, наконец, к *совокупности времени.*

Отсюда ясно, что схематизм рассудка через трансцендентальный синтез воображения сводится лишь к единству всего многообразного [содержания] созерцания во внутреннем чувстве, и таким образом он косвенно сводится к единству апперцепции как функции, соответствующей внутреннему чувству (восприимчивости). Следовательно, схемы чистых рассудочных понятий суть истинные и единственные условия, способные дать этим понятиям отношение к объектам, стало быть, *значение,* и потому в конце концов категории не могут иметь никакого иного применения, кроме эмпирического, так как они служат лишь для того, чтобы посредством оснований a priori необходимого единства (ради необходимого объединения всего сознания в первоначальной апперцепции) подчинить явления общим правилам синтеза и таким образом сделать их пригодными для полного соединения в опыте.

Но во всем возможном опыте как целом заключаются все наши знания, и трансцендентальная истина, предшествующая всякой эмпирической истине и делающая ее возможной, состоит в общем отношении к этому опыту.

Нельзя, однако, не заметить также и то, что, хотя категории осуществляются прежде всего схемами чувственности, тем не менее они и ограничиваются ими, т. е. ограничиваются условиями, лежащими вне рассудка (а именно в чувственности). Поэтому схема есть, собственно, лишь феномен или чувственное понятие

предмета, находящееся в соответствии с категорией (*Numerus* est quantitas phaenomenon, *sensatio* realitas phaenomenon, *constans* et perdurabile rerum substantia phaenomenon — — *aeternitas necessitas* phaenomenon etc.). Если же мы устраним ограничивающее условие, то мы, по-видимому, расширим ограниченное прежде понятие; так, категории в их чистом значении, без всяких условий чувственности, должны быть приложимы к вещам вообще *как они есть*, а между тем их схемы представляют вещи только так, *как они являются;* следовательно, категории имеют независимое от всяких схем и гораздо более широкое значение. И действительно, по удалении всех чувственных условий чистые рассудочные понятия сохраняют значение, однако лишь логическое, а именно значение только единства представлений, которым, однако, не дан никакой предмет и, стало быть, не дано и значение, допускающее понятие об объекте. Так, например, субстанция, если устранить чувственное определение постоянности, означает лишь нечто такое, что можно мыслить как субъект (но не может быть ни для чего предикатом). Из этого представления я ничего не могу извлечь, так как оно мне вовсе не указывает, какие определения имеет вещь, которую следует признать за такой первый субъект. Следовательно, категории без схем суть лишь функции рассудка, [необходимые] для понятий, но не представляющие никакого предмета. Свое значение они получают от чувственности, которая придает реальность понятиям рассудка (den Verstand realisiert), в то же время ограничивая его.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО УЧЕНИЯ О СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ (ИЛИ АНАЛИТИКИ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ)

ГЛАВА ВТОРАЯ

Система всех основоположений чистого рассудка

В предыдущей главе мы исследовали трансцендентальную способность суждения только с точки зрения общих условий, лишь при которых она имеет право

применять чистые рассудочные понятия в синтетических суждениях. Теперь нам предстоит задача изложить в систематической связи суждения, действительно осуществляемые a priori рассудком при такой критической предусмотрительности; для этого наша таблица категорий будет, без сомнения, служить естественным и надежным руководством. В самом деле, именно отношение категорий к возможному опыту должно составлять все чистые априорные рассудочные знания и потому отношение их к чувственности вообще должно полностью и в единой системе раскрыть все трансцендентальные принципы применения рассудка.

Априорные основоположения называются так не только потому, что они содержат в себе основания для других суждений, но еще и потому, что сами они не имеют своего основания в высших и более общих знаниях. Однако это свойство не всегда ставит их выше всякого доказательства. В самом деле, хотя доказательство нельзя было бы дальше вести объективным путем — скорее оно лежит в основе всякого знания своего объекта,— тем не менее это не мешает тому, чтобы можно было найти доказательство из субъективных источников возможности знания о предмете вообще; более того, такое доказательство даже необходимо, так как в противном случае возникло бы величайшее подозрение, что это положение есть утверждение, приобретенное хитростью.

Мы ограничимся лишь теми основоположениями, которые относятся к категориям. Поэтому принципы трансцендентальной эстетики, согласно которым пространство и время суть условия возможности всех вещей как явлений, а также ограничение этих основоположений, состоящее в том, что они не могут быть отнесены к вещам в себе, не занимают нас в намеченной нами области исследования. Точно так же математические основоположения не входят в эту систему [основоположений], потому что они заимствованы только из созерцания, а не из чистых рассудочных понятий. Однако, поскольку они суть априорные синтетические суждения, возможность их необходимо должна быть здесь рассмотрена, правда, не для того,

чтобы доказать правильность и аподиктическую достоверность их, в чем они вовсе не нуждаются, а только для того, чтобы сделать понятной и дедуцировать возможность таких очевидных априорных знаний.

Нам необходимо будет также говорить об основоположении, касающемся аналитических суждений, чтобы противопоставить его основоположению о синтетических суждениях, которое составляет, собственно, предмет нашего исследования. Именно это противоположение избавит теорию синтетических суждений от всяких ошибок и отчетливо покажет нам их специфическую природу.

СИСТЕМЫ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ ЧИСТОГО РАССУДКА
РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

О высшем основоположении, касающемся всех аналитических суждений

Каково бы ни было содержание наших знаний и как бы ни относились они к объекту, общее, хотя только негативное, условие всех наших суждений вообще состоит в том, чтобы они не противоречили себе; в противном случае наши суждения сами по себе (и без отношения к объекту) не имеют никакого значения. Но даже если в нашем суждении и нет никакого противоречия, оно все же может соединять понятия не так, как это требуется предметом, или так, что [для этого соединения] нам не дано никаких оснований ни a priori, ни a posteriori, которые оправдывали бы подобное суждение; таким образом, суждение, хотя и свободное от всяких внутренних противоречий, все же может быть ложным или необоснованным.

Положение, гласящее, что ни одной вещи не присущ предикат, противоречащий ей, называется законом противоречия. Оно есть общий, хотя только негативный, критерий всякой истины и относится лишь к логике потому, что действительно для знания только как знания, безотносительно к его содержанию, и указывает лишь на то, что противоречие совершенно устраняет и уничтожает знание.

Впрочем, этому положению можно дать также и позитивное применение, т. е. пользоваться им не только для того, чтобы изгнать ложность и заблуждение (поскольку они возникают из противоречия), но и для того, чтобы познать истину. В самом деле, *если суждение аналитическое,* все равно, утвердительное оно или отрицательное, истинность его должна быть всегда и в достаточной мере установлена на основании закона противоречия, так как противоположное тому, что́ в познании объекта заложено и мыслится уже как понятие, всегда правильно отрицается, а само понятие необходимо утверждается относительно объекта, потому что противоположное ему противоречило бы объекту.

Поэтому необходимо признать, что *закон противоречия* есть всеобщий и вполне достаточный принцип всякого *аналитического знания;* но далее этого его значение и пригодность как достаточного критерия истины не простираются. В самом деле, то обстоятельство, что никакое знание не может идти вразрез с ним, не уничтожая себя, делает этот закон, правда, conditio sine qua non, но не превращает его в основание для определения истинности нашего знания. Так как здесь мы, собственно, занимаемся только синтетической частью нашего знания, то мы, правда, всегда стараемся не нарушать этого неприкосновенного основоположения, но по вопросу об истинности синтетических знаний мы не будем ожидать от него никаких разъяснений.

Для этого пользующегося большой известностью основоположения, хотя и чисто формального и лишенного всякого содержания, имеется, однако, формула, содержащая в себе синтез, примешанный к ней по неосмотрительности и без всякой нужды. Эта формула гласит: невозможно, чтобы нечто в одно и то же время существовало и не существовало. Не говоря уже о том, что в этом положении без всякой надобности присовокуплена аподиктическая достоверность (через слово *невозможно*), которая сама собой должна быть понятной из него самого, оно подчинено здесь условию времени и утверждает как бы следующее: вещь $= A$, которое есть нечто $= B$, не может в одно и то же время быть не B, но в разное время она может быть и тем и

другим (и B, и не B). Например, человек молодой не может в то же время быть старым, но один и тот же человек в одно время может быть молодым, а в другое немолодым, т. е. старым. Однако закон противоречия как чисто логическое основоположение не может быть ограничен в своем значении временны́ми отношениями, поэтому такая формула совершенно не соответствует его цели. Эта ошибка возникает оттого, что мы сперва отделяем предикат вещи от ее понятия и затем соединяем с этим предикатом его противоположность; отсюда получается противоречие не в отношении субъекта, а только в отношении его предиката, синтетически связанного с субъектом, и то лишь в том случае, если первый и второй предикат полагаются в одно и то же время. Если я говорю *человек, который не образован, не есть образованный человек,* то я должен прибавить здесь *в то же время,* так как человек, необразованный в одно время, вполне может быть образованным в другое время. Но если я говорю *ни один необразованный человек не образован,* то это суждение аналитическое, потому что в нем признак (необразованности) входит теперь в понятие субъекта, и в таком случае это отрицательное суждение приобретает очевидность непосредственно из закона противоречия без прибавления условия *в то же время.* Это и есть причина того, что я выше видоизменил формулу закона противоречия так, чтобы в ней была ясно выражена природа аналитического суждения.

СИСТЕМЫ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ ЧИСТОГО РАССУДКА РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

О высшем основоположении всех синтетических суждений

Объяснение возможности синтетических суждений есть задача, с которой общая логика не имеет никакого дела и которую она не должна знать даже по названию. Но в трансцендентальной логике она стоит на первом плане и даже составляет единственный ее предмет, если речь идет о возможности априорных синтетических суждений, а также об условиях и объеме их

значимости. В самом деле, выполнив эту задачу, трансцендентальная логика может достигнуть всей своей цели, а именно определить объем и границы чистого рассудка.

В аналитическом суждении я остаюсь при данном понятии, чтобы извлечь из него что-то. Если аналитическое суждение должно быть утвердительным, то я приписываю понятию только то, что уже мыслилось в нем; если суждение должно быть отрицательным, то я исключаю из понятия только то, что противоположно ему. В синтетических же суждениях я должен выйти из данного понятия, чтобы рассмотреть в отношении с ним нечто совершенно другое, нежели то, что мыслилось в нем; это отношение никогда поэтому не может быть ни отношением тождества, ни отношением противоречия, и из такого суждения самого по себе нельзя усмотреть ни истинности его, ни ошибочности.

Итак, если согласиться, что необходимо выйти из данного понятия, дабы синтетически сравнить его с другим понятием, то следует признать, что необходимо нечто третье, в чем единственно может возникнуть синтез двух понятий. Что же представляет собой это третье как опосредствующее звено (Medium) всех синтетических суждений? Это есть не что иное, как только та совокупность, в которой содержатся все наши представления, а именно внутреннее чувство и его априорная форма, [т. е.] время. Синтез представлений основывается на способности воображения, а синтетическое единство их (необходимое для суждения) — на единстве апперцепции. Итак, здесь следует искать возможность синтетических суждений, а так как все эти три [основания] a priori содержат источники представлений, то следует искать в них и возможность чистых синтетических суждений; более того, они даже необходимо вытекают из этих оснований, если должно возникнуть знание о предметах, опирающееся исключительно на синтез представлений.

Если знание должно иметь объективную реальность, т. е. относиться к предмету и в нем иметь значение и смысл, то необходимо, чтобы предмет мог быть каким-то образом дан. Без этого понятия пусты, и хотя мы

мыслим посредством их, но в действительности мы через это мышление ничего не познаем, а только играем представлениями. Дать предмет, если только речь идет о том, чтобы дать его не опосредствованно, а непосредственно в созерцании, означает не что иное, как относить представление предмета к опыту (действительному или же возможному). Даже пространство и время, как ни чисты эти понятия от всего эмпирического и как ни достоверно то, что они представляются в душе совершенно a priori, были бы лишены объективной значимости и смысла, если бы не было показано их необходимое применение к предметам опыта; более того, представление о них есть только схема, имеющая всегда отношение к репродуктивному воображению, вызывающему предметы опыта, без которых они не имели бы никакого значения; то же самое следует сказать обо всех понятиях без исключения.

Итак, *возможность опыта* есть то, что дает объективную реальность всем нашим априорным знаниям. Но опыт основывается на синтетическом единстве явлений, т. е. на синтезе согласно понятиям о предмете явлений вообще; без этого он был бы даже не знанием, а лишь набором восприятий, которые не могли бы войти ни в какой контекст по правилам полностью связанного (возможного) сознания, стало быть, не могли бы войти также в трансцендентальное и необходимое единство апперцепции. Следовательно, в основе опыта a priori лежат принципы его формы, а именно общие правила единства в синтезе явлений, и объективная реальность этих правил как необходимых условий всегда может быть указана в опыте и даже в его возможности. Но вне этого отношения [к опыту] априорные синтетические положения совершенно невозможны, так как у них нет ничего третьего, а именно у них нет предмета, в котором синтетическое единство их понятий могло бы доказать свою объективную реальность.

Поэтому хотя о пространстве вообще или об образах, начертанных в нем продуктивным воображением, мы столько знаем a priori в синтетических суждениях, что действительно не нуждаемся для этого ни в каком опыте, тем не менее это знание было бы не более как

изучением химер, если бы пространство не рассматривалось как условие явлений, составляющих материал для внешнего опыта; вот почему эти чистые синтетические суждения относятся, хотя лишь косвенно, к возможному опыту или, вернее, к самой этой его возможности и исключительно на ней основывается объективная значимость их синтеза.

Так как опыт как эмпирический синтез есть по своей возможности единственный вид знания, сообщающий реальность всякому другому синтезу, то, следовательно, этот другой синтез как априорное знание обладает истинностью (согласием с объектом) лишь благодаря тому, что он содержит в себе только то, чтó необходимо для синтетического единства опыта вообще.

Поэтому высший принцип всех синтетических суждений таков: всякий предмет подчинен необходимым условиям синтетического единства многообразного [содержания] созерцания в возможном опыте.

Именно таким образом априорные синтетические суждения возможны, если мы относим формальные условия априорного созерцания, синтез воображения и необходимое единство его в трансцендентальной апперцепции к возможному опытному знанию вообще и признаем, что условия *возможности опыта* вообще суть вместе с тем условия *возможности предметов опыта* и потому имеют объективную значимость в априорном синтетическом суждении.

СИСТЕМЫ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ ЧИСТОГО РАССУДКА
РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

Систематическое изложение всех синтетических основоположений чистого рассудка

То обстоятельство, что вообще имеются какие-то основоположения, следует приписать исключительно чистому рассудку, так как он есть не только способность устанавливать правила в отношении того, что происходит, но и источник основоположений, согласно которому все (что только может являться нам как предмет) необходимо подчинено правилам, потому что

без правил явления никогда не могли бы привести к знанию о соответствующих им предметах. Даже законы природы, если они рассматриваются как принципы эмпирического применения рассудка, имеют вместе с тем отпечаток необходимости, стало быть, заставляют по крайней мере предполагать определение из оснований, значимых a priori и до всякого опыта. И все без различия законы природы подчинены высшим основоположениям рассудка, которые применяются ими лишь к частным случаям явления. Следовательно, только эти высшие основоположения дают понятия, содержащие в себе условие и как бы показатель для правила вообще, а опыт доставляет случаи, подчиненные правилу.

Вот почему нам, собственно, не угрожает опасность принять просто эмпирические основоположения за основоположения чистого рассудка или наоборот; необходимость согласно понятиям, которая характеризует основоположения чистого рассудка и отсутствие которой во всяком эмпирическом суждении нетрудно усмотреть, какой бы общий характер такое суждение ни имело, легко может предотвратить такое смешение. Имеются, правда, чистые априорные основоположения, которых я тем не менее не приписывал бы специально чистому рассудку, потому что они взяты не из чистых понятий, а из чистых созерцаний (хотя и при помощи рассудка), между тем как рассудок есть способность образовывать понятия. Такие основоположения встречаются в математике, но применение их к опыту, стало быть объективная значимость их и даже возможность такого априорного синтетического знания (дедукция его), опирается опять-таки на чистый рассудок.

Поэтому я не буду в своей системе основоположений перечислять основоположения математики, но в эту систему, конечно, войдут те основоположения, на которых a priori зиждутся возможность и объективная значимость математических основоположений и которые поэтому должны рассматриваться как принципы их, так как направляются от *понятий* к созерцаниям, а не от *созерцаний* к понятиям.

В приложении чистых рассудочных понятий к возможному опыту применение их синтеза бывает или

математическим, или *динамическим,* так как он относится, с одной стороны, только к *созерцаниям,* с другой стороны, к *существованию* явления вообще. Но априорные условия созерцания совершенно необходимы в отношении возможного опыта, тогда как условия существования объектов возможного эмпирического созерцания сами по себе лишь случайны. Поэтому принципы математического применения имеют безусловно необходимый, т. е. аподиктический, характер, а принципы динамического применения хотя также имеют характер априорной необходимости, однако лишь при условии эмпирического мышления в опыте, стало быть, только опосредствованно и косвенно; поэтому они не обладают той непосредственной очевидностью (хотя это и не вредит их достоверности, касающейся всякого опыта), которая присуща основоположениям математического применения. Впрочем, эти вопросы лучше обсудить в конце этой системы основоположений.

Таблица категорий дает нам совершенно естественное руководство для составления таблицы основоположений, так как они суть не что иное, как правила объективного применения категорий. Соответственно этому все основоположения чистого рассудка суть

1. *аксиомы*
созерцания

2. *антиципации* восприятия | 3. *аналогии* опыта

4. *постулаты*
эмпирического мышления
вообще.

Эти названия избраны мной с таким расчетом, чтобы не остались незамеченными различия в очевидности и применении этих основоположений. Вскоре, однако, обнаружится, что в отношении очевидности и априорного определения явлений согласно категориям *количества* и *качества* (если обратить внимание только на форму их) основоположения этих двух категорий в значительной мере отличаются от основоположений двух остальных категорий тем, что, хотя и те и

другие могут быть вполне достоверны, первые обладают созерцательной, а вторые — только дискурсивной достоверностью. Поэтому я буду называть первые основоположения *математическими*, а вторые — *динамическими* *. Не трудно заметить, что я имею здесь в виду не основоположения математики в первом случае и не основоположения общей (физической) динамики во втором случае, а только основоположения чистого рассудка в отношении к внутреннему чувству (без различия данных в нем представлений), благодаря которым возникает возможность всех вышеупомянутых основоположений. Следовательно, я дал им названия не столько по их содержанию, сколько по их применению. А теперь я перехожу к рассмотрению их в том порядке, как они представлены в таблице.

1. Аксиомы созерцания

Принцип их таков: *все созерцания суть экстенсивные величины.*

Доказательство

Все явления по своей форме содержат некоторое созерцание в пространстве и времени, а priori лежащее в основе их всех. Поэтому они могут быть схвачены, т. е. восприняты в эмпирическое сознание, не иначе

* *Всякое сочетание* (conjunctio) есть или *сложение* (compositio), или *связь* (nexus). Сложение есть синтез многообразного, части которого *не необходимо* принадлежат *друг к другу*; например, два треугольника, на которые квадрат делится диагоналями, сами по себе не необходимо принадлежат друг к другу; такой же характер имеет синтез *однородного* во всем, что можно исследовать *математически* (в свою очередь этот синтез может быть разделен на синтез *агрегации* и *коалиции*, из которых первый направлен на *экстенсивные*, а второй — на *интенсивные* величины). Второй вид сочетания (nexus) есть синтез многообразного, поскольку части его *необходимо* принадлежат *друг к другу*, как, например, акциденция к субстанции или действие к причине, и потому, хотя и *не однородны*, тем не менее представляются связанными а priori; это непроизвольное соединение я называю *динамическим* потому, что оно касается сочетания *существования* многообразного (в свою очередь оно может быть разделено на *физическое* сочетание явлений между собой и *метафизическое* сочетание их в способности априорного познания).

как посредством синтеза многообразного, который создает представления об определенном пространстве или времени, т. е. посредством сложения однородного и осознания синтетического единства этого многообразного (однородного). Но осознание многообразного однородного в созерцании вообще, поскольку лишь посредством него становится возможным представление об объекте, есть понятие величины (quanti). Следовательно, даже восприятие объекта как явления возможно лишь посредством того именно синтетического единства многообразного [содержания] данного чувственного созерцания, посредством которого мыслится единство сложения многообразного однородного в понятии *величины;* иными словами, все явления суть величины, и притом *экстенсивные величины,* потому что как созерцания в пространстве или времени они должны быть представляемы посредством того синтеза, которым определяются пространство и время вообще.

Экстенсивной я называю всякую величину, в которой представление о целом делается возможным благодаря представлению о частях (которое поэтому необходимо предшествует представлению о целом). Я могу себе представить линию, как бы мала она ни была, только проводя ее мысленно, т. е. производя последовательно все [ее] части, начиная с определенной точки, и лишь благодаря этому создавая ее образ в созерцании. То же самое относится и ко всякой, даже малейшей, части времени. Я мыслю в нем лишь последовательный переход от одного мгновения к другому, причем посредством всех частей времени и присоединения их друг к другу возникает наконец определенная величина времени. Так как чистое созерцание во всех явлениях есть или пространство, или время, то всякое явление как созерцание есть экстенсивная величина, ибо оно может быть познано только посредством последовательного синтеза (от части к части) в схватывании. Уже поэтому все явления созерцаются как агрегаты (множества заранее данных частей), что, однако, имеет место не для всякого рода величин, а только для тех, которые представляются и схватываются нами как *экстенсивные.*

На этом последовательном синтезе продуктивного воображения при создании фигур основывается математика протяженности (геометрия) с ее аксиомами, a priori выражающими условия чувственного созерцания, при которых только и может осуществляться схема чистого понятия внешнего явления; [таковы], например, [условия], что между двумя точками возможна только одна прямая линия, что две прямые линии не замыкают пространства, и т. п. Это аксиомы, имеющие отношение, собственно, только к величинам (quanta), как таковым.

Что же касается количества (quantitas), т. е. ответа на вопрос, как велико что-то, то для этого нет аксиом в точном смысле слова, хотя некоторые из положений этого рода имеют синтетический характер и достоверны непосредственно (indemonstrabilia). В самом деле, положения, согласно которым одинаковые величины, прибавленные к равным величинам или вычтенные из них, дают одинаковые величины, суть аналитические положения, так как я в них непосредственно сознаю тождество создания одного количества с созданием другого, между тем как аксиомы должны быть априорными синтетическими положениями. Очевидные же положения об отношении между числами имеют, правда, синтетический характер, но не общий, как положения геометрии, и именно поэтому их нельзя считать аксиомами, их могут назвать числовыми формулами. Положение $7+5=12$ не аналитическое, так как ни в представлении о 7, ни в представлении о 5, ни в представлении о сложении обоих чисел не мыслится число 12 (то, что *при складывании обоих чисел* я должен мыслить число 12, здесь нас не касается, так как при аналитических суждениях вопрос состоит лишь в том, действительно ли я мыслю предикат в представлении о субъекте). Но хотя это положение и синтетическое, оно в то же время единичное. Поскольку в нем обращается внимание только на синтез однородного (единиц), этот синтез может произойти здесь лишь одним-единственным путем, хотя *применение* этих чисел уже имеет общий характер. Когда я говорю, что посредством трех линий, из которых две, вместе взятые,

больше третьей, можно начертить треугольник, то здесь я имею дело с одной только функцией продуктивного воображения, которая может проводить бо́льшие или меньшие линии, а также соединять их под всевозможными углами. Число же 7 возможно лишь одним-единственным способом, и точно так же число 12, производимое посредством синтеза 7 и 5. Вот почему подобные положения следует называть не аксиомами (в противном случае было бы бесчисленное количество аксиом), а числовыми формулами.

Указанное нами трансцендентальное основоположение математики явлений чрезвычайно расширяет сферу нашего априорного знания. Именно благодаря этому основоположению чистая математика со всей ее точностью становится приложимой к предметам опыта, тогда как без него это не было бы ясно само собой и, более того, вызывало бы много противоречий. Явления не есть вещи в себе. Эмпирическое созерцание возможно только посредством чистого созерцания (пространства и времени); поэтому все, что геометрия говорит о чистом созерцании, безусловно приложимо и к эмпирическому созерцанию, и все увертки, будто предметы чувств могут не сообразоваться с правилами построения в пространстве (например, с бесконечной делимостью линий или углов), должны отпасть, так как тем самым мы бы отрицали объективную значимость пространства и вместе с ним всей математики и утратили знание о том, почему и насколько математика приложима к явлениям. Синтез пространств и времен как существенных форм всякого созерцания есть то, что дает возможность также схватывать явление, следовательно, делает возможным всякий внешний опыт, а потому и всякое знание о предметах его, и все, что математика в ее чистом применении доказывает о этом синтезе, не может быть неправильно и в отношении этого знания о предметах. Все возражения против этого суть лишь уловки ложно направленного разума, который ошибочно старается обособить предметы чувств от формального условия нашей чувственности и рассматривает их как данные рассудку предметы в себе, хотя они суть лишь явления; если бы эти предметы были

вещами в себе, то, конечно, о них ничего нельзя было бы a priori узнать синтетически, стало быть, и посредством чистых понятий о пространстве, и сама наука, определяющая эти понятия, а именно геометрия, была бы невозможна.

2. Антиципации восприятия

Принцип их таков: *реальное, составляющее предмет ощущения, имеет во всех явлениях интенсивную величину, т. е. степень* [33].

Доказательство

Восприятие есть эмпирическое сознание, т. е. такое сознание, в котором есть также ощущение. Явления как предметы восприятия в отличие от пространства и времени (которые не могут быть восприняты сами по себе) не есть чистые (только формальные) созерцания. Следовательно, кроме созерцания они содержат в себе материал для какого-нибудь объекта вообще (то, посредством чего нечто существующее представляется в пространстве или времени), т. е. реальное [содержание] ощущения, как чисто субъективное представление, которое дает нам лишь сознание того, что субъект подвергается воздействию, и которое мы относим к объекту вообще. От эмпирического сознания к чистому возможен постепенный переход, ибо реальное [содержание] его совершенно исчезает и остается чисто формальное сознание (a priori) многообразного в пространстве и времени; следовательно, возможен также синтез создания величины ощущения — от его начала, [т. е.] чистого созерцания = 0, вплоть до любой его величины. Так как ощущение само по себе вовсе не есть объективное представление и не содержит в себе ни созерцания пространства, ни созерцания времени, то оно не обладает экстенсивной величиной, но все же имеет некоторую величину (а именно благодаря схватыванию ее, в котором эмпирическое сознание может возрасти в определенное время от 0 до данной меры схватывания), стало быть, *интенсивную величину;* в соответствии с

ней всем объектам восприятия, поскольку в последнем содержится ощущение, должна быть приписана *интенсивная величина*, т. е. степень влияния на чувство.

Всякое знание, посредством которого я могу a priori познать и определить все относящееся к эмпирическому знанию, можно назвать антиципацией; без сомнения, Эпикур употреблял термин πρόληψις именно в этом значении[34]. Но в явлениях есть нечто такое, что никогда не познается a priori и поэтому составляет истинное отличие эмпирического знания от априорного, а именно ощущение (как материя восприятия); следовательно, ощущение есть, собственно, то, что никак нельзя антиципировать. Чистые же определения в пространстве и времени как в отношении фигуры, так и в отношении величины можно было бы назвать антиципациями явлений, потому что они представляют a priori то, что всегда может быть дано в опыте a posteriori. Но если допустить, что существует нечто a priori познаваемое во всяком ощущении как ощущении вообще (хотя бы частное ощущение и не было дано), то оно заслуживает названия антиципации в необычном значении, так как особенно поразительной кажется способность предварять опыт в том именно, что касается материи опыта, которую можно почерпнуть только из него. Таков именно рассматриваемый нами случай.

Схватывание исключительно посредством ощущения наполняет только одно мгновение (а именно если я не принимаю в расчет последовательности многих ощущений). Стало быть, ощущение как нечто такое в явлении, схватывание чего не есть последовательный синтез, идущий от частей к целому представлению, не имеет экстенсивной величины: отсутствие ощущения в одном и том же мгновении представляло бы его пустым, следовательно $= 0$. Но то, что в эмпирическом созерцании соответствует ощущению, есть реальность (realitas phaenomenon), а то, что соответствует отсутствию ощущения, есть отрицание $= 0$. Далее, всякое ощущение способно слабеть, т. е. может убывать и таким образом постепенно исчезать. Поэтому между реальностью в явлении и отрицанием существует непрерывный ряд многих возможных промежуточных ощу-

щений, различие между которыми всегда меньше, чем различие между данным ощущением и нулем, т. е. совершенным отрицанием; иными словами, реальное в явлении всегда имеет величину, которая, однако, не схватывается, так как схватывают посредством одного лишь ощущения в одно мгновение, а не при помощи последовательного синтеза многих ощущений, и, следовательно, это схватывание не идет от частей к целому; стало быть, реальное в явлении имеет, правда, величину, но не экстенсивную.

Величину, которая схватывается только как единство и в которой множественность можно представлять себе только путем приближения к отрицанию = 0, я называю *интенсивной*. Следовательно, всякая реальность в явлении имеет интенсивную величину, т. е. степень. Если эту реальность рассматривать как *причину* (ощущения или другой реальности в явлении, например какого-то изменения), то степень реальности как причины называют моментом, например моментом тяжести; это потому, что степень обозначает только такую величину, которая схватывается не последовательно, а мгновенно. Я касаюсь здесь этого лишь мимоходом, так как причинности мы теперь еще не рассматриваем.

Таким образом, всякое ощущение, а стало быть, и всякая реальность в явлении, как бы она ни была мала, имеет степень, т. е. интенсивную величину, которая [в свою очередь] всегда может быть еще уменьшена, так что между реальностью и отрицанием существует непрерывный ряд возможных реальностей и возможных менее значительных восприятий. Всякий цвет, например красный, имеет степень, которая, как бы она ни была мала, никогда не есть наименьшая; то же самое можно сказать и о теплоте, моменте тяжести и т. п.

То свойство величин, благодаря которому ни одна часть их не есть наименьшая возможная часть (ни одна часть не проста), называется *непрерывностью* их. Пространство и время суть quanta continua, потому что ни одна часть их не может быть дана так, чтобы ее нельзя было заключить между границами (точками и мгновениями), стало быть, всякая такая часть сама в

свою очередь есть пространство или время. Итак, пространство состоит только из пространств, а время — из времен. Точки и мгновения суть только границы, т. е. только места ограничения пространства и времени, но места всегда предполагают те созерцания, которые должны ограничиваться или определяться ими, и пространство и время не могут быть сложены из одних только мест как составных частей, которые могли бы быть еще до пространства или времени. Такие величины можно назвать также *текучими*, потому что синтез (продуктивного воображения), создающий их, есть движение вперед во времени, непрерывность которого мы особенно склонны обозначать словом *текущий (истекший)*.

Таким образом, все явления вообще суть величины непрерывные — экстенсивные величины с точки зрения их созерцания, интенсивные величины с точки зрения одного лишь восприятия (ощущения и, следовательно, реальности). Если синтез многообразного [содержания] явления прерывен, то он агрегат многих явлений (но, собственно, не явление как величина), который возникает не благодаря лишь продолжению одного из видов продуктивного синтеза, а благодаря повторению постоянно прекращающегося синтеза. Если я называю 13 талеров денежной величиной, то я их обозначаю правильно постольку, поскольку я разумею под этим пробу полфунта чистого серебра, представляющего собой во всяком случае непрерывную величину, в которой ни одна часть не есть наименьшая, а всякая часть могла бы составить монету, которая всегда содержала бы материал для еще меньшей монеты. Но если под этим названием я разумею 13 круглых талеров как столько-то монет (причем проба серебра в них может быть какой угодно), то я неправильно именую их денежной величиной, а должен считать их агрегатом, т. е. числом монет. Однако так как в основе всякого числа должна лежать единица, то в качестве единицы всякое явление есть величина, и, как таковая, оно всегда есть нечто непрерывное.

Если все явления, рассматриваемые и как экстенсивные, и как интенсивные, суть непрерывные вели-

чины, то положение, гласящее, что также и всякое изменение (переход вещи из одного состояния в другое) непрерывно, можно было бы легко и с математической очевидностью доказать здесь, если бы причинность изменения вообще не лежала полностью за пределами трансцендентальной философии и не предполагала эмпирических принципов. В самом деле, о том, что возможны причины, которые изменяют состояние вещей, т. е. определяют их к состоянию, которое противоположно данному состоянию, рассудок не дает нам a priori никакого указания не только потому, что он вообще не усматривает возможности этого (ведь такого усмотрения у нас нет во многих априорных знаниях), но и потому, что изменчивость касается лишь тех или иных определений явлений, которые могут быть указаны только опытом, между тем как причина их должна находиться в неизменяемом. Но так как здесь у нас нет ничего, чем бы мы могли пользоваться, кроме чистых основных понятий всякого возможного опыта, среди которых не должно быть ничего эмпирического, то мы не можем, не нарушая единства системы, упреждать общее естествознание, которое строится на определенных основных данных опыта.

Тем не менее у нас нет недостатка в доказательствах того, что наше основоположение имеет в антиципации восприятий и даже в восполнении их отсутствия столь важное значение, что предохраняет от всех ложных выводов, которые можно было бы из них сделать.

Если всякая реальность в восприятии имеет степень, между которой и отрицанием существует бесконечный ряд все меньших степеней, и если всякое чувство должно иметь определенную степень восприимчивости к ощущениям, то невозможны никакие восприятия, а стало быть, и никакой опыт, который бы доказывал прямо или косвенно (через какой угодно окольный путь в умозаключениях) полное отсутствие реального в явлении; иными словами, из опыта никогда нельзя извлечь доказательство существования пустого пространства или пустого времени. В самом деле, полное отсутствие реального в чувственном созерцании, во-первых, само не может быть воспринято и, во-вто-

рых, не может быть выведено ни из каких явлений и различий в степени их реальности, а также никогда не требуется для объяснения их. Действительно, хотя бы все созерцание определенного пространства или времени и было сплошь реальным, т. е. ни одна часть их не была пуста, тем не менее, так как всякая реальность имеет свою степень, которая при неизменной экстенсивной величине явления может убывать вплоть до ничто (пустоты) через бесчисленное множество степеней, должно существовать бесконечное разнообразие степеней наполнения пространства и времени, и интенсивная величина может быть в различных явлениях большей или меньшей, несмотря на то что экстенсивная величина созерцания остается прежней.

Поясним это примером. Наблюдая большое различие в количестве между разными видами материи, занимающими одинаковый объем (наблюдая это отчасти благодаря моменту тяжести или веса, отчасти благодаря моменту сопротивления против другой движущейся материи), почти все естествоиспытатели единогласно заключают отсюда, что этот объем (экстенсивная величина явления) должен во всех видах материи, хотя и в различной мере, заключать в себе пустоту. Но кто бы мог подумать, что эти естествоиспытатели, большей частью математики и знатоки механики, основывают свой вывод исключительно на метафизическом предположении, чего они, по их словам, так старательно избегают, а именно они допускают, что *реальное* в пространстве (я не буду называть его здесь непроницаемостью или весом, потому что это эмпирические понятия) *повсюду одинаково* и может различаться только по своей экстенсивной величине, т. е. по количеству [частиц]. Этому предположению, для которого естествоиспытатели не могли иметь никакого основания в опыте и которое поэтому имеет чисто метафизический характер, я противопоставляю трансцендентальное доказательство, которое, правда, не имеет целью объяснить различие в наполнении пространства, но все же совершенно устраняет мнимую необходимость предположения, будто это различие не может быть объяснено иначе как допущением пустых про-

странств, и имеет по крайней мере ту заслугу, что дает рассудку свободу представлять себе эти различия также иначе, если естественнонаучное объяснение необходимо требует здесь какой-нибудь гипотезы. В самом деле, мы видим, что, хотя два одинаковых пространства могут быть целиком наполнены различными видами материи, так что в обоих пространствах нет ни одной точки, где бы не было материи, тем не менее всякое реальное при одном и том же качестве имеет степень (сопротивления или веса), которая без уменьшения экстенсивной величины или количества [частиц] может до бесконечности уменьшаться раньше, чем перейдет в пустоту и исчезнет. Так, степень насыщенности среды (Ausspannung), наполняющей пространство, например теплоты, а так же всякой другой реальности (в явлении), не оставляющей ни одной, даже малейшей, части этого пространства пустой, может убывать до бесконечности, и тем не менее эта теплота может и в этом случае наполнять пространство точно так же, как и другие явления с бо́льшими степенями. Я вовсе не собираюсь здесь утверждать, что с различием между видами материи по удельному весу дело действительно обстоит таким же образом, но хочу только доказать из некоторого основоположения чистого рассудка, что природа наших восприятий делает возможным такое объяснение и что ошибочно рассматривать реальное в явлении как нечто [везде] одинаковое по степени и различное только по агрегации и экстенсивной величине ее, к тому же ссылаясь якобы на априорное основоположение рассудка.

Тем не менее для всякого исследователя, привыкшего к трансцендентальному рассуждению и потому ставшего осмотрительным, эта антиципация восприятия всегда заключает в себе нечто поразительное и возбуждает некоторые сомнения в том, что рассудок может антиципировать такое синтетическое положение, как суждение о степени всего реального в явлении и, стало быть, о возможности внутреннего различия в самом ощущении, если отвлечься от его эмпирического качества; следовательно, весьма важно решить вопрос, каким образом рассудок может a priori судить здесь

синтетически о явлениях и даже антиципировать их в том, что имеет истинно и чисто эмпирический характер, а именно касается ощущений.

Качество ощущения всегда чисто эмпирическое, и его никак нельзя представлять себе a priori (например, цвет, вкус и т. п.). Но реальное, соответствующее ощущениям вообще, в противоположность отрицанию = 0 представляет только нечто такое, понятие чего само по себе содержит бытие и означает лишь синтез в эмпирическом сознании вообще. Во внутреннем чувстве это эмпирическое сознание может возрастать от 0 до какой угодно высшей степени, так что одна и та же экстенсивная величина созерцания (например, освещенная поверхность) может возбуждать столь же сильное ощущение, как и агрегат многих других (менее освещенных). Таким образом, от экстенсивной величины явления можно совершенно отвлечься и тем не менее в одном лишь ощущении, занимающем одно мгновение, представлять себе синтез однородного возрастания от 0 до данного эмпирического сознания. Поэтому хотя все ощущения, как таковые, даны только a posteriori, но то свойство их, что они имеют степень, может быть познано a priori. Достойно удивления, что в величинах вообще мы можем познать a priori только одно их *качество,* а именно непрерывность, а во всяком качестве (в реальном [содержании] явлений) мы познаем a priori только интенсивное *количество* их, т. е. то, что они имеют степень; все же остальное предоставляется опыту.

3. Аналогии опыта

Принцип их таков: *опыт возможен только посредством представления о необходимой связи восприятий* [35].

Доказательство

Опыт есть эмпирическое знание, т. е. знание, определяющее объект посредством восприятий. Следовательно, опыт есть синтез восприятий, который сам не содержится в восприятии, но содержит в сознании синтетическое единство их многообразного; это синте-

тическое единство составляет существо познания *объектов* чувств, т. е. опыта (а не просто созерцания или ощущения чувств). Восприятия, правда, сходятся друг с другом в опыте только случайно, так что из самих восприятий необходимость их связи не явствует и не может явствовать, потому что схватывать означает лишь собирать вместе многообразное [содержание] эмпирического созерцания, но схватывание не дает никакого представления о необходимости связного существования собираемых им вместе явлений в пространстве и времени. Но так как опыт есть познание объектов посредством восприятий, то отношение в существовании многообразного должно представляться в нем не так, как оно складывается во времени, а так, как оно объективно существует во времени, и так как само время воспринять нельзя, то определение существования объектов во времени может быть осуществлено только посредством связывания их во времени вообще, стало быть, только посредством понятий, a priori устанавливающих связь. Так как эти понятия всегда вместе с тем заключают в себе необходимость, то опыт возможен только посредством представления о необходимой связи восприятий.

Три модуса времени — это *постоянность, последовательность* и *одновременное существование.* Поэтому всякому опыту должны предшествовать и делать его возможным три правила всех временны́х отношений явлений, согласно которым можно определить существование каждого явления относительно единства всего времени.

Общее основоположение всех трех аналогий опирается на необходимое *единство* апперцепции в отношении всего возможного эмпирического сознания (восприятия) *во всякое время*; и так как это единство a priori лежит в основе, то, следовательно, указанное общее основоположение опирается на синтетическое единство всех явлений согласно их отношению во времени. В самом деле, первоначальная апперцепция касается внутреннего чувства (совокупности всех представлений), и притом a priori формы этого чувства, т. е. отношения многообразного эмпирического созна-

ния во времени. Все это многообразное должно быть объединено в первоначальной апперцепции согласно его временным отношениям, так как именно это выражает трансцендентальное единство апперцепции a priori, которому подчинено все, что должно принадлежать моему (т. е. моему единому) знанию, стало быть, может сделаться предметом для меня. Следовательно, это *синтетическое единство* временных отношений всех восприятий, *определенное* a priori, есть закон, гласящий, что все эмпирические определения времени должны быть подчинены правилам общего определения времени, и аналогии опыта, которыми мы занимаемся теперь, должны быть такими правилами.

Особенность этих основоположений состоит в том, что они рассматривают не явления и не синтез их эмпирического созерцания, а только *существование* [явлений] и *отношение* друг к другу, касающееся этого их существования. Действительно, способ, каким что-то схватывается в явлении, может быть a priori определен так, что правило его синтеза может дать вместе с тем само это созерцание a priori в любом эмпирическом примере, т. е. осуществить его через синтез. Однако существование явлений нельзя познать a priori, и, хотя бы мы могли прийти этим путем к тому, что умозаключили бы о каком-нибудь существовании, тем не менее мы не познали бы его определенным образом, т. е. не могли бы антиципировать то, чем его эмпирическое созерцание отличается от других созерцаний.

Два предыдущих основоположения, названных мной математическими ввиду того, что они дают право применять математику к явлениям, касаются явлений с точки зрения одной лишь возможности их и указывают, как они с точки зрения их созерцания и реального [содержания] их восприятия могут быть построены согласно правилам математического синтеза; поэтому и в первом и во втором синтезе могут быть применены числовые величины и вместе с ними определение явления как величины. Так, например, степень ощущений от солнечного света я могу сложить и дать a priori

в определенной форме, т. е. конструировать из 200 000 лунных освещений. Поэтому мы можем назвать первые основоположения *конститутивными*.

Совершенно иными должны быть те основоположения, которые a priori подводят под правила существование явлений. В самом деле, так как существование явлений нельзя конструировать, то эти основоположения будут касаться лишь отношения существования и могут дать только *регулятивные* принципы. Следовательно, здесь нечего думать ни об аксиомах, ни об антиципациях; если нам дано восприятие во временно́м отношении к другому восприятию (хотя и не определенному), то a priori можно сказать, как другое восприятие необходимо связано с данным восприятием по своему существованию в этом модусе времени, но нельзя сказать, *каково* оно и *какое* оно *по величине*. В философии аналогии означают нечто совершенно иное, чем в математике. В математике так называются формулы, выражающие равенство двух отношений величин и всегда имеющие *конститутивный* характер, так что если даны три члена пропорции, то тем самым дан, т. е. может быть конструирован, и четвертый член. Но в философии аналогия есть равенство двух не *количественных*, а *качественных* отношений, в котором я по трем данным членам могу познать и a priori вывести только *отношение* к четвертому члену, а не самый *этот* четвертый *член*; однако у меня есть правило, по которому могу искать его в опыте, и признак, по которому могу найти его в нем. Следовательно, аналогия опыта будет лишь правилом, согласно которому единство опыта (а не само восприятие как эмпирическое созерцание вообще) должно возникнуть из восприятий и которое как основоположение должно иметь для предметов (явлений) не *конститутивную*, а только *регулятивную* значимость. То же самое следует сказать и о постулатах эмпирического мышления вообще, которые касаются синтеза чистого созерцания (формы явления), синтеза восприятия (содержания явления) и синтеза опыта (отношения этих восприятий): они суть лишь регулятивные основоположения и от математических основоположений, которые конститутивны, отличаются,

правда, не достоверностью, a priori присущей и тем и другим, а характером очевидности, т. е. интуитивным в них (а следовательно, и демонстрацией).

Здесь в особенности следует напомнить замечание, относящееся ко всем синтетическим основоположениям: эти аналогии имеют значение и силу только как принципы чисто эмпирического, а не трансцендентального применения рассудка и, стало быть, могут быть доказаны только как таковые. Следовательно, явления должны быть подведены не прямо под категории, а только под их схемы. В самом деле, если бы предметы, к которым должны относиться эти основоположения, были вещами в себе, то было бы совершенно невозможно a priori узнать о них что-нибудь синтетически. Но эти предметы суть не что иное, как явления, и полное знание о них, к которому в конце концов должны вести все априорные основоположения, есть только возможный опыт, следовательно, эти основоположения могут иметь целью не что иное, как только условия единства эмпирического знания в синтезе явлений; но этот синтез мыслим лишь в схеме чистого рассудочного понятия, тогда как категория содержит в себе функцию единства этого синтеза как синтеза вообще, не ограниченную никаким чувственным условием. Следовательно, при помощи этих основоположений мы будем иметь право соединять явления только по аналогии с логическим и всеобщим единством понятий, и потому в самом основоположении мы, правда, будем пользоваться категорией, но в осуществлении его (в применении к явлениям) мы будем заменять категорию ее схемой как ключом к ее применению или, вернее, рядом с категорией будем ставить, как ограничивающее ее условие, схему под названием формулы основоположения.

А. Первая аналогия

Основоположение о постоянности субстанции

При всякой смене явлений субстанция постоянна, и количество ее в природе не увеличивается и не уменьшается[36].

Доказательство

Все явления находятся во времени, и только в нем как в субстрате (как постоянной форме внутреннего созерцания) могут быть представлены и *одновременное существование*, и *последовательность*. Стало быть, время, в котором должна мыслиться всякая смена явлений, само сохраняется и не меняется, так как оно есть то именно, в чем последовательность или одновременное существование могут быть представлены только как его определения. Но время само по себе не может быть воспринято. Следовательно, в предметах восприятия, т. е. в явлениях, должен быть субстрат, который представляет время вообще и в котором может быть воспринята всякая смена или одновременное существование через отношение явлений к нему при схватывании. Но субстрат всего реального, т. е. относящегося к существованию вещей, есть *субстанция*, в которой все, что относится к существованию, можно мыслить только как определение. Следовательно, то постоянное, лишь в отношении с которым можно определить все временны́е отношения явлений, есть субстанция в явлении, т. е. реальное [содержание] явления, всегда остающееся одним и тем же как субстрат всякой смены. Следовательно, так как субстанция не может меняться в существовании, количество ее в природе не может ни увеличиваться, ни уменьшаться.

Многообразное [содержание] явления мы всегда схватываем последовательно во времени, стало быть, это схватывание всегда подвержено смене. Следовательно, посредством одного лишь схватывания мы никогда не можем определить, есть ли данное многообразное как предмет опыта нечто одновременно существующее или последовательное во времени, если в основе его не лежит нечто такое, что *существует всегда*, т. е. нечто *неизменное* и *постоянное*, и всякая смена и одновременное существование суть не что иное, как способы (модусы времени) существования этого постоянного. Следовательно, временны́е отношения возможны только в постоянном (так как одновременность и последовательность суть единственные отношения во

времени), иными словами, постоянное есть *субстрат* эмпирического представления о самом времени, и только он делает возможным всякое определение времени. Постоянность вообще выражает время как постоянный коррелят всякого существования явлений, всякой смены и всякого одновременного существования, так как смена касается не самого времени, а только явлений во времени (подобно тому как одновременное существование не есть модус самого времени: части времени существуют не одновременно, а только друг после друга). Если бы мы приписали последовательность самому времени, то мы должны были бы мыслить еще другое время, в котором эта последовательность была бы возможна. Только благодаря постоянному последовательное *существование* в различных частях временно́го ряда приобретает *величину*, называемую *продолжительностью*, так как в одной лишь последовательности существование постоянно исчезает и возникает и никогда не имеет ни малейшей величины. Следовательно, без этого постоянного невозможно никакое временно́е отношение. Но время само по себе нельзя воспринять: стало быть, это постоянное в явлениях есть субстрат всякого определения времени, а потому также и условие возможности всякого синтетического единства восприятий, т. е. опыта, и в этом постоянном всякое существование и всякая смена во времени могут рассматриваться только как способ (modus) существования того, что сохраняется и постоянно. Следовательно, во всех явлениях постоянное есть сам предмет, т. е. субстанция (phaenomenon), а все, что сменяется или может сменяться, относится лишь к способу существования этой субстанции или субстанций, стало быть, только к их определению.

Я нахожу, что не только философский ум, но даже обыденный рассудок всегда допускал и всегда будет без колебаний признавать это постоянное как субстрат всякой смены явлений, с той лишь разницей, что философ высказывается об этом несколько определеннее, говоря, что при всех изменениях в мире *субстанция* остается и только *акциденции* сменяются. Однако я нигде не нахожу даже и попытки доказать это чисто

синтетическое положение; более того, оно лишь изредка ставится, как это и подобает ему, во главе чистых и совершенно a priori существующих законов природы. В действительности положение о том, что субстанция постоянна, есть тавтология. В самом деле, именно эта постоянность есть то, на основании чего мы применяем к явлениям категорию субстанции, и доказывать следовало бы положение, что во всех явлениях есть нечто постоянное, в котором все изменчивое есть не что иное, как определение его существования. Но так как подобное доказательство никогда нельзя вести догматически, т. е. из понятий, потому что оно касается априорного синтетического положения, и так как никто не думал о том, что подобные положения правильны только в отношении к возможному опыту, следовательно, могут быть доказаны только путем дедукции возможности опыта, то не удивительно, что оно до сих пор никогда не было доказано, хотя и полагалось в основу всякого опыта (так как потребность в нем чувствуется при всяком эмпирическом познании).

Одного философа спросили: сколько весит дым? Он ответил: вычти из веса сожженных дров вес оставшегося пепла, и ты получишь вес дыма. Следовательно, он считал неоспоримым, что даже в огне материя (субстанция) не уничтожается, а только форма ее претерпевает изменение. Точно так же положение *из ничего не возникает ничего* есть лишь другой вывод из основоположения о постоянности или, вернее, о постоянном существовании подлинного субъекта в явлениях. В самом деле, если то в явлении, что мы хотим назвать субстанцией, должно быть истинным субстратом всякого определения времени, то необходимо, чтобы всякое существование как в прошедшем, так и в будущем времени могло быть определено единственно лишь на основе субстанции. Поэтому мы можем дать явлению название субстанции только потому, что предполагаем, что оно существует во всякое время, а это не очень-то выражено словом *постоянность* (Beharrlichkeit), так как оно указывает скорее на будущее время. Впрочем, внутренняя необходимость постоянного существования неразрывно связана с необходимостью постоянного

существования в прошедшем и потому слово Beharrlichkeit можно принять. Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti — эти два положения древние неразрывно соединяли, а в наше время их нередко по недоразумению разделяют, потому что полагают, будто они касаются вещей в себе и будто первое из них противоречит зависимости мира (даже и в отношении его субстанции) от некоей высшей причины, между тем беспокоиться нет оснований, так как здесь речь идет только о явлениях в сфере опыта, единство которого было бы невозможно, если бы мы допустили возникновение новых вещей (в отношении [их] субстанции). В самом деле, тогда исчезло бы то, без чего невозможно представить единство времени, а именно исчезло бы тождество субстрата, лишь на основе которого всякая смена обладает полным единством. Тем не менее эта постоянность есть не более как только способ, каким мы представляем себе существование вещей (в явлении).

Определения субстанции, которые суть не что иное, как особые способы ее существования, называются *акциденциями*. Они всегда реальны, потому что касаются существования субстанции (отрицания суть лишь определения, выражающие небытие чего-нибудь в субстанции). Если этому реальному в субстанции приписывают особое существование (например, движению как акциденции материи), то такое существование называют присущностью (Inhärenz) в отличие от существования субстанции, которое называют субсистенцией. Однако отсюда возникает много недоразумений; более правильно говорит и более точен тот, кто называет акциденциями только способы, какими положительно определяют существование субстанции. Впрочем, условия логического применения нашего рассудка заставляют нас как бы обособлять то, что может сменяться в существовании субстанции, между тем как субстанция сохраняется, и рассматривать это сменяющееся в его отношении к истинно постоянному и коренному. Поэтому, хотя категорию субстанции мы поставили под рубрику отношений, она содержит скорее условие отношений, чем само отношение.

На этом [понятии] постоянности основывается также и правильное толкование понятия *изменения*. Возникновение и исчезновение — это не изменения того, что возникает или исчезает. Изменение есть один способ существования, следующий за другим способом существования того же самого предмета. Поэтому то, что изменяется, есть *сохраняющееся*, и *сменяются* только его *состояния*. Так как эта смена касается только определений, которые могут исчезать или возникать, то мы можем высказать следующее положение, кажущееся несколько парадоксальным: только постоянное (субстанция) изменяется; изменчивое подвергается не изменению, а только *смене*, состоящей в том, что некоторые определения исчезают, а другие возникают.

Поэтому изменения можно наблюдать только у субстанций, и безусловное возникновение и исчезновение, не составляющее определения постоянного, не может быть возможным восприятием, так как именно это постоянное делает возможным представление о переходе из одного состояния в другое и от небытия к бытию, которые, следовательно, эмпирически могут быть познаны только как сменяющиеся определения того, что сохраняется. Допустите, что нечто начало существовать безусловно; в таком случае вы должны иметь какой-то момент, когда этого нечто не было. Но к чему можете вы присоединить этот момент, если не к тому, что уже существует? В самом деле, пустое предшествующее время не есть предмет восприятия; но если вы присоедините это возникновение к вещам, которые уже существовали прежде и продолжают существовать до возникновения чего-то, то последнее окажется лишь определением предшествующей вещи как постоянного. То же самое относится и к исчезновению, так как оно предполагает эмпирическое представление о времени, в котором явления уже нет.

Субстанции (в явлении) суть субстраты всех определений времени. Возникновение и исчезновение некоторых из них устранило бы единственное условие эмпирического единства времени, и явления относились бы тогда к двум различным временам, в которых существование протекало бы одновременно, что нелепо.

В действительности существует *только одно* время, в котором все различные времена должны полагаться не вместе, а одно после другого.

Таким образом, постоянность есть необходимое условие, при котором только и можно определить явления как вещи или предметы в возможном опыте. Что же касается эмпирического критерия этой необходимой постоянности и вместе с ней субстанциальности явлений, то высказывать о нем необходимые соображения нам представится случай впоследствии.

B. Вторая аналогия

Основоположение о временно́й последовательности по закону причинности

Все изменения происходят по закону связи причины и действия.

Доказательство

Предыдущее основоположение доказало, что все явления, следующие друг за другом во времени, суть лишь *изменения*, т. е. последовательное бытие и небытие определений субстанции, которая постоянна; таким образом, бытие самой субстанции, следующее за ее небытием, или небытие субстанции, следующее за [ее] бытием, невозможно; иными словами, невозможно возникновение или исчезновение самой субстанции. Это основоположение можно выразить и так: *всякая смена (последовательность) явлений есть лишь изменение;* в самом деле, возникновение или исчезновение субстанции не есть изменения ее, так как понятие изменения предполагает один и тот же субъект как существующий с двумя противоположными определениями, т. е. как постоянный.— Напомнив об этом, приступим к доказательству.

Я воспринимаю, что явления следуют друг за другом, т. е. в какое-то время существует состояние вещи, противоположное прежнему ее состоянию. Следовательно, я связываю, собственно говоря, два восприятия во времени. Но связывание не есть дело одного лишь чув-

ства и созерцания; здесь оно есть продукт синтетической способности воображения, определяющего внутреннее чувство касательно временно́го отношения. Однако воображение может связывать два указанных состояния двояким образом, так, что или одно, или другое из них предшествует во времени; ведь время само по себе нельзя воспринять и в отношении к нему нельзя определить в объекте как бы эмпирически, что́ предшествует и что́ следует. Стало быть, я сознаю только то, что мое воображение полагает одно раньше, другое позднее, а не то, что в объекте одно состояние предшествует другому; иными словами, посредством одного лишь восприятия *объективное отношение* следующих друг за другом явлений остается еще не определенным. Для того чтобы это отношение между двумя состояниями познать определенно, нужно мыслить его так, чтобы посредством его было с необходимостью определено, которое из них должно полагаться раньше и которое позднее, а не наоборот. Но понятие, содержащее в себе необходимость синтетического единства, может быть только чистым рассудочным понятием, которое не заключено в восприятии, и в данном случае это — понятие *отношения причины* и *действия*, из которых первое определяет во времени второе как следствие, а не как нечто такое, что могло бы предшествовать только в воображении (или вообще не могло бы быть воспринято). Следовательно, сам опыт, т. е. эмпирическое знание о явлениях, возможен только благодаря тому, что мы подчиняем последовательность явлений, стало быть всякое изменение, закону причинности; таким образом, сами явления как предметы опыта возможны только согласно этому же закону.

Многообразное [содержание] явления всегда схватывается последовательно [во времени]. Представления о частях [явления] следуют друг за другом [во времени]. Следуют ли они друг за другом также в предмете — это второй пункт рефлексии, не содержащийся в первом. Мы можем, конечно, называть объектом все, и даже всякое представление, поскольку мы сознаем его; однако, чтобы решить, что означает это слово, когда речь идет о явлениях, поскольку они (как пред-

ставления) не объекты, а только обозначают какой-нибудь объект, требуется более глубокое исследование. Поскольку они только как представления суть также предметы сознания, их вовсе нельзя отличать от схватывания, т. е. от включения в синтез воображения, и, следовательно, должно признать, что многообразное в явлениях всегда возникает в душе последовательно [во времени]. Если бы явления были вещами в себе, то ни один человек не мог бы усмотреть из последовательности представлений, как их многообразное связано в объекте. Ведь мы имеем дело только со своими представлениями; каковы вещи в себе (безотносительно к представлениям, через которые они воздействуют на нас), это целиком находится за пределами нашего познания. Хотя явления не вещи в себе и, однако, суть единственное, что может быть дано нам для познания, я должен указать, какая связь во времени присуща многообразному в самих явлениях, между тем как представление о нем при схватывании всегда последовательно [во времени]. Так, например, я схватываю многообразное в таком явлении, как стоящий передо мной дом, последовательно. Возникает вопрос, последовательно ли многообразное этого дома также и в себе (in sich),— вопрос, на который, конечно, никто не ответит утвердительно. Однако, когда я восхожу к трансцендентальному значению своего понятия о предмете, я нахожу, что дом есть вовсе не вещь в себе, а только явление, т. е. представление, трансцендентальный предмет которого неизвестен; в таком случае, что же я разумею под вопросом: как связано многообразное в самом явлении (которое само по себе есть ничто)? Здесь то, что заключается в последовательном схватывании, рассматривается как представление, а данное мне явление, хотя оно есть не более как совокупность этих представлений, рассматривается как их предмет, с которым должно согласоваться понятие, извлекаемое мной из схватываемых представлений. Так как соответствие знания с объектом есть истина, то ясно, что здесь может идти речь только о формальных условиях эмпирической истины и явление в противоположность схватываемым представлениям может быть представ-

лено как их объект, отличающийся от них, только в том случае, если оно подчинено правилу, которое отличает это схватывание от всякого другого и делает необходимым некоторый способ связывания многообразного. То в явлении, в чем содержится условие этого необходимого правила схватывания, есть объект.

Вернемся теперь к нашей задаче. То обстоятельство, что нечто происходит, т. е. что возникает нечто или некое состояние, которого прежде не было, нельзя воспринять эмпирически, если нет предшествующего явления, которое не содержит в себе этого состояния; в самом деле, действительность, следующую за пустым временем, стало быть, возникновение, которому не предшествует никакое состояние вещей, точно так же нельзя схватывать, как и само пустое время. Таким образом, всякое схватывание того или иного события есть восприятие, следующее за другим восприятием. Но так как всякий синтез схватывания происходит точно так же, как это было указано мной по поводу дома как явления, то одно схватывание не отличается от другого. Однако в явлении, содержащем в себе событие (назовем предшествующее состояние восприятия *A*, а последующее — *B*), я замечаю также, что *B* может только следовать за *A* при схватывании, а восприятие *A* может только предшествовать [восприятию] *B*, но не следовать за ним. Я вижу, например, лодку, плывущую вниз по течению реки. Мое восприятие ее положения ниже по течению реки следует за восприятием [ее] положения выше по течению, и невозможно, чтобы лодка, когда схватывается это явление, воспринималась сначала в нижней, а затем в верхней части течения. Стало быть, здесь порядок следования восприятий при схватывании определен, и схватывание связано им. В предыдущем примере, в случае с домом, мои восприятия могли начаться при схватывании с верхней части дома и закончиться основанием его или, наоборот, начаться снизу и закончиться наверху; я мог также схватывать многообразное [содержание] эмпирического созерцания справа или слева. Следовательно, в ряду этих восприятий не было никакого определенного порядка, который бы с необходимостью решал,

с чего я должен начать схватывать, чтобы эмпирически связать многообразное. В восприятии же того, что происходит, такое правило имеется всегда и делает *необходимым* порядок следующих друг за другом восприятий (при схватывании этого явления).

Итак, в нашем случае я должен выводить *субъективную последовательность* схватывания из *объективной последовательности* явлений, так как в противном случае первая совершенно неопределенна и не отличает одно явление от другого. Одна лишь субъективная последовательность схватывания ничего не говорит о связи многообразного в объекте, потому что она совершенно произвольна. Стало быть, объективная последовательность явлений должна состоять в таком порядке многообразного в явлениях, согласно которому одно событие (то, что происходит) схватывается *по правилу* после того, как схватывается и другое событие (то, которое предшествует). Лишь при этом условии я имею право утверждать о самом явлении, а не только о своем схватывании, что в явлении имеется последовательность [во времени], и это означает, что я могу схватывать не иначе как именно в этой последовательности.

Таким образом, в том, что́ вообще предшествует какому-то событию, должно согласно этому правилу заключаться условие для правила, по которому это событие всегда и с необходимостью следует; наоборот же, пойти назад от этого события и (схватывая) определить то, что предшествует ему, я не могу. В самом деле, ни одно явление не возвращается от последующего момента времени к предшествующему, хотя и относится *к какому-то из предшествующих*; напротив, переход от данного времени к определенному последующему совершается с необходимостью. Поэтому, так как есть нечто последующее, я необходимо должен относить его к чему-то другому вообще, что предшествует и за чем оно следует по какому-то правилу, т. е. необходимым образом, так что событие как нечто обусловленное несомненно указывает на какое-то условие, а условием определяется событие.

Допустим, что событию не предшествует ничего, за чем оно должно было бы следовать по правилу; в та-

ком случае всякая последовательность восприятий определялась бы исключительно лишь в схватывании, т. е. только субъективно; этим, однако, вовсе не было бы объективно определено, чтó именно в восприятиях должно быть предшествующим и чтó последующим. Подобным образом мы имели бы только игру представлений, которая не относилась бы ни к какому объекту; иными словами, посредством наших восприятий нельзя было бы отличать одно явление от других по временнóму отношению, потому что последовательность в схватывании везде одинакова и, стало быть, она ничего не может определить в явлении так, чтобы сделать некоторую последовательность объективно необходимой. Поэтому я не могу сказать, что в явлении два состояния следуют друг за другом, а могу лишь утверждать, что одно схватывание следует за другим, и это следование есть нечто чисто *субъективное* и не определяет объекта, стало быть, никак не может относиться к познанию какого-нибудь предмета (даже в явлении).

Итак, если мы узнаем, что происходит что-то, мы всегда при этом предполагаем, что данному событию предшествует нечто, за чем оно следует по правилу. В самом деле, без этого я не мог бы сказать об объекте, что он следует, так как одна лишь последовательность в моем схватывании, если она не определена правилом в отношении к чему-то предшествующему, не дает права допускать последовательность в объекте. Таким образом, свой субъективный синтез (схватывания) я делаю объективным, если я принимаю в расчет правило, согласно которому явления в их последовательности, т. е. так, как они происходят, определяются посредством предыдущего состояния, и только при этом предположении возможен самый опыт о том, что происходит.

Правда, это как будто противоречит всем наблюдениям над порядком применения нашего рассудка, согласно которым лишь воспринятые и сопоставленные между собой сходные случаи следования многих событий за предшествующими явлениями приводят нас к открытию правила, по которому определенные события

следуют всегда за определенными явлениями, и прежде всего это дает нам возможность составить себе понятие о причине. В таком случае это понятие было бы только эмпирическим и приобретенное им правило, гласящее, что все, что происходит, имеет причину, было бы столь же случайным, как и сам опыт: его всеобщность и необходимость были бы в таком случае лишь вымышлены и не имели бы никакой истинной всеобщей значимости, потому что они были бы не априорными, а основывались бы только на индукции. Однако дело обстоит здесь точно так же, как и с другими чистыми априорными представлениями (например, пространство и время), которые мы можем извлечь из опыта как ясные понятия только потому, что сами вложили их в опыт и лишь посредством них осуществили опыт. Конечно, логическая ясность этого представления о правиле, определяющем тот или иной ряд событий, как о понятии причины, возможна в этом случае лишь после применения его в опыте, однако принятие его в расчет как условия синтетического единства явлений во времени было основанием самого опыта, и потому оно a priori предшествовало опыту.

Итак, нужно показать на примере, что даже в опыте мы только в том случае приписываем объекту последовательность (события, когда происходит нечто, чего не было раньше) и отличаем ее от субъективной последовательности нашего схватывания, если в основе лежит правило, принуждающее нас наблюдать скорее такой-то, а не иной порядок восприятий; более того, мы должны показать, что именно это принуждение и есть то, что впервые делает возможным представление о последовательности в объекте.

В нас имеются представления, которые мы и можем осознать. Но как бы далеко ни простиралось это осознание и как бы точно или пунктуально оно ни было, представления все же остаются лишь представлениями, т. е. внутренними определениями нашей души в том или ином временнóм отношении. Каким же образом мы приходим к тому, что даем этим представлениям объект или сверх их субъективной реальности как модификаций приписываем им неизвестно какую

объективную реальность? Объективное значение не может состоять в отношении к другому представлению (о том, что можно было бы высказать о предмете), так как тогда вновь возникает вопрос: как в свою очередь это представление исходит из самого себя и приобретает еще объективное значение сверх субъективного, которое присуще ему как определению душевного состояния? Когда мы исследуем, какое же новое свойство придает нашим представлениям *отношение к предмету* и какое достоинство они приобретают благодаря этому, мы находим, что оно состоит только в том, чтобы сделать определенным образом необходимой связь между представлениями и подчинять ее правилу, и, наоборот, наши представления получают объективное значение только благодаря тому, что определенный порядок во временно́м отношении между ними необходим.

В синтезе явлений многообразное [содержание] представлений всегда последовательно [во времени]. Однако этим еще не представлен ни один объект, так как посредством этой последовательности, общей для всякого рода схватывания, нельзя ничего отличить от другого. Но как только я воспринимаю или заранее допускаю, что в этой последовательности существует отношение к предшествующему состоянию, из которого представление следует по некоторому правилу, нечто представляется мне как событие или как что-то происходящее, иными словами, я познаю предмет и должен поместить его во времени в каком-то определенном месте, которое после предшествующего состояния не может быть дано ему иным образом. Следовательно, если я воспринимаю, что нечто происходит, то в этом представлении прежде всего содержится то, что нечто предшествует, так как именно в отношении к предшествующему явление получает свое временно́е отношение, а именно свое существование после предшествующего времени, в котором его не было. Но свое определенное место во времени в этом отношении оно может получить только благодаря тому, что в предшествующем состоянии предполагается нечто, за чем оно всегда следует, т. е. по некоторому правилу; отсюда вытекает,

во-первых, что для меня этот ряд необратим, и то, что происходит, я не могу поставить впереди того, за чем оно следует, и, во-вторых, что если предшествующее состояние дано, то это определенное событие неизбежно и необходимо следует за ним. Этим объясняется то, что среди наших представлений возникает порядок, в котором настоящее (поскольку оно возникло) указывает на какое-нибудь предшествующее состояние как на коррелят данного события, не определенный еще, правда, но определяюще относящийся к этому событию как своему следствию и необходимо связывающий его с собой во временно́м ряду.

Если необходимый закон нашей чувственности и, стало быть, *формальное условие* всех восприятий состоят в том, что последующее время с необходимостью определяется предыдущим временем (так как я не могу дойти до последующего иначе как через предшествующее), то и необходимый *закон эмпирического представления* о временно́м ряде состоит в том, что явления прошедшего времени определяют всякое существование в последующем времени и эти последующие явления как события могут иметь место лишь постольку, поскольку первые определяют их существование во времени, т. е. устанавливают его согласно правилу. В самом деле, *только в явлениях можем мы эмпирически познать эту непрерывность в связи времен.*

Для всякого опыта и возможности его необходим рассудок, и первое действие рассудка состоит здесь не в том, что он делает отчетливым представление о предметах, а в том, что он вообще делает возможным представление о предмете. Это происходит потому, что он переносит временно́й порядок на явления и их существование, приписывая каждому из них как следствию место во времени, a priori определенное в отношении к предшествующим явлениям, без чего они не согласовались бы с самим временем, которое a priori определяет место для всех своих частей. Это определение места не может быть заимствовано из отношения явлений к абсолютному времени (так как абсолютное время не может быть предметом восприятия); наоборот, явления должны сами определять друг другу свои места

во времени и делать их необходимыми во временнóм порядке; иными словами, то, что следует или происходит, должно следовать по общему правилу за тем, что содержалось в предыдущем состоянии; отсюда возникает определенный ряд явлений, который с помощью рассудка создает и делает необходимыми точно такой же порядок и непрерывную связь в ряду возможных восприятий, какие a priori находятся в форме внутреннего созерцания (во времени), где все восприятия должны иметь свое место.

Итак, то, что нечто происходит, есть восприятие, относящееся к возможному опыту, который становится действительным в том случае, если я рассматриваю явление как определенное по месту его во времени, стало быть, как объект, который всегда можно найти в связи восприятий согласно правилу. Это правило для определения чего-то согласно временнóй последовательности гласит: в том, что предшествует, должно находиться условие, при котором событие всегда (т. е. необходимо) следует. Таким образом, закон достаточного основания есть основание возможного опыта, а именно объективного знания явлений касательно отношения их во временнóй последовательности.

Доказательство этого положения основывается исключительно на следующих моментах. Для всякого эмпирического знания необходим синтез многообразного посредством воображения, который всегда последователен во времени, т. е. представления в нем всегда следуют друг за другом. Но в воображении порядок этой последовательности (чтó должно предшествовать и чтó следовать) вовсе не определен, и ряд следующих друг за другом представлений может быть взят в одном и другом направлении — назад и вперед. Но если этот синтез есть синтез схватывания (многообразного в данном явлении), то порядок определен в объекте или, точнее говоря, в нем существует порядок последовательного синтеза, который определяет объект и согласно которому нечто необходимо должно предшествовать, и если это нечто дано, то другое необходимо должно последовать. Таким образом, если мое восприятие должно содержать знание о событии, т. е. о том, что

нечто действительно происходит, то оно должно быть эмпирическим суждением, в котором заключается мысль, что следствие определено, т. е. что им предполагается по времени другое явление, за которым оно следует необходимо, или по правилу. В противном случае, [т. е.] если бы я полагал предшествующее и событие не последовало бы за ним с необходимостью, то я должен был бы считать его лишь субъективной игрой моего воображения и, если бы я все же усматривал в этом явлении нечто объективное, я назвал бы его просто сновидением. Итак, отношение между явлениями (как возможными восприятиями), при котором последующее (то, что происходит) необходимо и согласно правилу определяется по своему существованию во времени чем-то предшествующим, стало быть отношение причины к действию, есть условие объективной значимости наших эмпирических суждений для данного ряда восприятий, т. е. условие эмпирической истинности их и, следовательно, условие опыта. Поэтому принцип причинного отношения в последовательности явлений применим также ко всем предметам опыта (в случаях последовательности), потому что он сам есть основание возможности такого опыта.

Однако здесь возникает еще одно сомнение, которое следует устранить. Принцип причинной связи между явлениями относится в нашей формуле только к последовательному ряду явлений; между тем при применении этого закона мы видим, что он приложим и к одновременному существованию явлений и что причина и действие могут существовать в одно и то же время. Например, в комнате теплее, чем на улице. Я ищу причину этого и нахожу ее в том, что печь натоплена. Но эта натопленная печь как причина существует одновременно со своим действием — с теплотой в комнате; стало быть, здесь нет временно́й последовательности причины и действия; они существуют одновременно, и тем не менее закон [причинности] применим к этому случаю. Большинство действующих причин в природе существует одновременно со своими действиями, и временна́я их последовательность вызвана лишь тем, что причина не может произвести всего своего действия в

одно мгновение. Но в тот момент, когда действие только возникает, оно всегда существует одновременно с каузальностью своей причины, так как оно не возникло бы, если бы за мгновение до [его появления] причина исчезла. Здесь следует, конечно, заметить, что все зависит не от *течения* времени, а от временнóго *порядка:* отношение [причины к действию] сохраняется даже в том случае, если не протекло никакого времени. Время между каузальностью причины и непосредственным ее действием может быть *ничтожно малым* (так что они существуют одновременно), но отношение между причиной и действием все же остается определимым по времени. Если шар, положенный на набитую подушку, выдавливает в ней ямку, то как причина этот шар существует одновременно со своим действием. Однако я различаю их по временнóму отношению динамической связи между ними. В самом деле, если я кладу шар на подушку, то на гладкой прежде поверхности подушки появляется ямка; если же на подушке (неизвестно почему) имеется ямка, то отсюда еще не следует свинцовый шар.

Таким образом, временнáя последовательность действительно есть единственный эмпирический критерий действия в отношении к каузальности причины, которая предшествует ему. Стакан есть причина поднятия воды над горизонтальной поверхностью ее, хотя оба явления существуют одновременно. В самом деле, как только я начинаю черпать стаканом воду из большего сосуда, за этим что-то следует, а именно горизонтальная поверхность воды, бывшей в большем сосуде, становится вогнутой поверхностью ее в стакане.

Эта причинность приводит к понятию действия (Handlung); а это последнее — к понятию силы и через это — к понятию субстанции. Так как мой критический замысел направлен исключительно на источники априорного синтетического знания и я не хочу загромождать свое сочинение расчленениями, имеющими целью только разъяснение (а не расширение) понятий, то я предоставляю обстоятельное истолкование этих понятий будущей системе чистого разума; к тому же подобный

анализ в изобилии встречается уже в доныне известных учебниках этого рода. Однако я не могу не коснуться вопроса об эмпирическом критерии субстанции, поскольку субстанция, по-видимому, обнаруживается легче и лучше посредством действий, чем посредством постоянности явления.

Где есть действие, стало быть, деятельность и сила, там есть также и субстанция, и только в субстанции следует искать местопребывание этого плодотворного источника явлений. Это совершенно верно, но если мы захотим объяснить, что такое субстанция, и притом избежать порочного круга, то ответить на этот вопрос не так-то легко. Каким образом от действия мы тотчас заключаем к *постоянности* действующего, которое ведь составляет столь существенный и отличительный признак субстанции (phaenomenon)? Но на основании сказанного раньше этот вопрос решить нетрудно, хотя при обычном методе исследования (при чисто аналитическом подходе к понятиям) он был бы совершенно неразрешим. Действие уже означает отношение субъекта причинности к следствию. Так как всякое следствие есть нечто происходящее, стало быть, изменчивое, которое обозначает время по его последовательности, то последним субъектом изменчивого служит *постоянное* как субстрат всего сменяющегося, т. е. субстанция. В самом деле, согласно основоположению о причинности, действия всегда суть первое основание всякой смены явлений, и потому они не могут принадлежать субъекту, который сам сменяется, потому что в таком случае были бы необходимы другие действия и другой субъект, который определил бы эту смену. В силу этого действие как достаточный эмпирический критерий уже доказывает субстанциальность, и нам нет нужды искать еще [признаки] постоянности субъекта прежде всего посредством сопоставляемых восприятий; подобным путем нельзя сделать это с такой обстоятельностью, какая требуется значительностью и строгой общезначимостью понятия [субстанции]. В самом деле, утверждение, что первый субъект причинности всякого возникновения и исчезновения сам не может (в сфере явле-

ний) возникать и исчезать, есть бесспорный вывод, приводящий к [понятию] эмпирической необходимости и постоянности в существовании, стало быть, к понятию субстанции как явления.

Если нечто происходит, то уже сам факт возникновения безотносительно к тому, что́ возникает, может быть предметом исследования. Переход от небытия какого-нибудь состояния к этому состоянию, даже если предположить, что оно не содержит никакого качества в явлении, сам по себе уже заслуживает исследования. Это возникновение, как показано в первой аналогии, касается не субстанции (так как она не возникает), а ее состояния. Следовательно, это есть только изменение, а не возникновение из ничего. Если возникновение [явления] рассматривается как действие чуждой им причины, то оно называется творением. Как событие среди явлений творение не может быть допущено, так как уже сама возможность его нарушила бы единство опыта. Но если мы рассматриваем все вещи не как явления, а как вещи в себе и как предметы одного лишь рассудка, то мы, хотя бы они и были субстанциями, можем рассматривать их существование как зависимое от чуждой им причины; однако в таком случае эти термины имеют совершенно новое значение и не подходят к явлениям как возможным предметам опыта.

Каким образом что-то вообще может изменяться, как возможно, чтобы за состоянием в один момент времени следовало противоположное состояние в другой момент,— об этом мы не имеем a priori ни малейшего понятия. Для решения таких вопросов требуется знание действительных сил, которое может быть дано лишь эмпирически, например знание движущих сил, или, что одно и то же, знание каких-то последовательных явлений (как движений), которые служат показателями таких сил. Но форму всякого изменения, условие, при котором только и может происходить изменение как возникновение нового состояния (содержание его, т. е. состояние, которое изменяется, может быть каким угодно), иными словами, самое последовательность состояний (событие) можно рассматривать

a priori согласно закону причинности и условиям времени *.

Если субстанция переходит из состояния *a* в состояние *b*, то момент второго состояния отличается от момента первого состояния и следует за ним. Точно так же второе состояние как реальность (в явлении) отличается от первого состояния, в котором явления не было, как *b* отличается от 0, т. е. если даже состояние *b* отличается от состояния *a* только по величине, то все же изменение есть возникновение $b - a$, которого в предыдущем состоянии не было, так что в отношении к $b - a$ состояние $b = 0$.

Итак, спрашивается, каким образом вещь переходит из состояния $= a$ в другое состояние $= b$? Между двумя мгновениями всегда имеется время, и между двумя состояниями в эти мгновения всегда существует различие, имеющее некоторую величину (так как все части явлений всегда в свою очередь суть величины). Следовательно, всякий переход из одного состояния в другое совершается во времени, заключенном между двумя мгновениями, причем первое из этих мгновений определяет состояние, из которого выходит вещь, а второе — состояние, к которому она приходит. Следовательно, оба мгновения суть границы времени того или иного изменения, т. е. границы промежуточного состояния между двумя состояниями, и, как таковые, они относятся ко всему изменению. Всякое же изменение имеет причину, которая обнаруживает свою каузальность в течение всего времени изменения. Следовательно, причина производит изменение не внезапно (не сразу или в одно мгновение), а во времени, так что и время нарастает от начального мгновения *a* вплоть до своего завершения в *b*, и величина реальности $(b - a)$ производится через все меньшие степени, находящиеся между первой и последней степенью. Значит, всякое изменение возможно только благодаря непрерывному

---

* Следует заметить, что я говорю не об изменении определенных отношений вообще, а об изменении состояния. Например, если тело движется равномерно, то его состояние (движения) вовсе не меняется, но оно изменяется в том случае, если движение ускоряется или замедляется.

действию причинности, которое, поскольку оно однородно, называется мгновением. Изменение не состоит из таких мгновений, а производится ими как следствие их.

Таков закон непрерывности всякого изменения, основывающийся на том, что ни время, ни явление во времени не состоят из частей, которые были бы наименьшими, и тем не менее состояние вещи при ее изменении переходит через все эти части как элементы к своему второму состоянию. Ни одно *различие* реального в явлении, так же как ни одно различие в величине времени, не есть *наименьшее* различие; следовательно, новое состояние реальности вырастает из первого состояния, в котором ее не было, проходя через бесконечный ряд степеней, отличающихся друг от друга меньше, чем 0 от *a*.

Нас здесь не занимает вопрос о том, какую пользу может принести в естествознании это положение. Но вопрос, каким образом возможно совершенно a priori положение, столь расширяющее, как нам кажется, наше знание о природе, непременно требует нашего исследования, хотя действительность и правильность этого положения очевидны с первого же взгляда, так что, казалось бы, нет нужды в решении вопроса, как оно было возможно. В самом деле, имеется столько неосновательных притязаний расширить наше знание с помощью чистого разума, что следует принять за общий принцип — быть в высшей степени недоверчивым и без свидетельств, позволяющих производить основательную дедукцию, не верить ничему подобному и не признавать даже при самых ясных догматических доказательствах.

Всякое приращение эмпирических знаний и всякое продвижение восприятий есть не что иное, как расширение определения внутреннего чувства, т. е. продвижение вперед во времени, при этом предметы могут быть чем угодно: явлениями или чистыми созерцаниями. Это продвижение вперед во времени определяет все и само по себе ничем более не определяется, т. е. части его даны только во времени и посредством синтеза времени, но не раньше времени. Поэтому всякий переход

в восприятии к чему-то, что следует во времени, есть определение времени посредством порождения этого восприятия, и так как время всегда и во всех своих частях есть величина, то этот переход есть порождение восприятия как величины через все степени, из которых ни одна не есть наименьшая, начиная от нуля до определенной степени величины. Отсюда ясно, почему мы можем a priori познать закон изменений по их форме. Нам следует лишь антиципировать при этом свое собственное схватывание, формальное условие которого во всяком случае можно познать a priori, так как это условие имеется у нас даже до всякого данного явления.

Следовательно, как время содержит в себе чувственное априорное условие, делающее возможным непрерывное продвижение от существующего к последующему, точно так же и рассудок посредством единства апперцепции есть априорное условие возможности непрерывного определения всех мест для явлений во времени через ряд причин и действий, причем первые неизбежно влекут за собой существование вторых и тем самым делают эмпирическое знание о временны́х отношениях применимым ко всякому времени (вообще), стало быть, объективным.

C. Третья аналогия

Основоположение об одновременном существовании согласно закону взаимодействия, или общения

Все субстанции, поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременно существующие, находятся в полном взаимодействии.

Доказательство

Вещи называются существующими одновременно, когда в эмпирическом созерцании восприятие одной вещи может *чередоваться* с восприятием другой вещи (чего не бывает во временно́й последовательности явлений, как это показано во втором основоположении). Так, я могу воспринять сначала луну и затем землю

или, наоборот, сначала землю, а потом луну, и так как восприятие одного из этих предметов может чередоваться с восприятием другого, то я говорю, что эти предметы сосуществуют. Сосуществование же есть существование многообразного в одно и то же время. Однако само время нельзя воспринять, чтобы на основании того, что вещи даны в одно и то же время, заключить, что восприятия их могут следовать друг за другом, чередуясь. Таким образом, синтез воображения при схватывании может показать лишь, что каждое из этих восприятий существует в субъекте в то время, когда другого нет, и наоборот, но он не может показать, что объекты существуют одновременно, т. е. что если один из них имеется, то другой имеется в том же времени, и не может также показать, что это необходимо для того, чтобы восприятия могли чередоваться. Значит, для того чтобы утверждать, что чередование восприятий имеет свою основу в объекте, и тем самым представлять одновременное существование как объективное, необходимо рассудочное понятие о чередовании определений этих одновременно существующих вне друг друга вещей. Но отношение между субстанциями, когда одна из них заключает в себе определения, основание которых содержится в другой, есть отношение влияния; а если это отношение таково, что основание определений одного находится в другом и наоборот, то это есть отношение общения, или взаимодействие. Следовательно, одновременное существование субстанций в пространстве можно познать в опыте не иначе как допуская взаимодействие между ними; значит, взаимодействие есть также условие возможности самих вещей как предметов опыта.

Вещи сосуществуют, поскольку они существуют в одно и то же время. Но по какому признаку мы узнаем, что они находятся в одном и том же времени? В том случае, если порядок в синтезе схватывания этого многообразного безразличен, т. е. если синтез может идти не только от *A* через *B*, *C*, *D* к *E*, но и наоборот, от *E* к *A*. В самом деле, если бы этот синтез был последователен во времени (начинался бы с *A* и кончался бы в *E*), то было бы невозможно начинать схватывать в

восприятии с E и идти обратно к A, так как A относилось бы к прошедшему времени и, следовательно, не могло бы уже схватываться.

Допустим теперь, что в многообразии субстанций как явлений каждая из них была бы совершенно изолирована, т. е. ни одна из них не действовала бы на другие и не подвергалась бы взаимно их влиянию; в таком случае я утверждаю, что *одновременное существование* их не было бы предметом возможного восприятия и что существование одной из них не могло бы никаким эмпирическим синтезом приводить нас к существованию другой. В самом деле, если бы мы вообразили, что они отделены друг от друга совершенно пустым пространством, то восприятие, переходящее во времени от одной из них к другой, определяло бы, правда, существование второй из них посредством следующего восприятия, но не могло бы различить, объективно ли следует это явление за первым явлением, или оно скорее существует с ним одновременно.

Таким образом, кроме одного лишь существования здесь должно быть еще что-то, благодаря чему A определяет место B во времени и, наоборот, B определяет место A, так как только при этом условии упомянутые субстанции могут быть эмпирически представлены как *существующие одновременно*. Но только то определяет место вещи во времени, что составляет причину ее или ее определений. Следовательно, если одновременное существование должно быть познано в каком-нибудь возможном опыте, то всякая субстанция (так как она может быть следствием только в отношении своих определений) должна содержать в другой субстанции причинность тех или иных определений и вместе с тем содержать в себе действия причинности другой субстанции, иными словами, субстанции должны находиться в динамическом общении (непосредственно или опосредствованно). Но для предметов опыта необходимо все то, без чего сам опыт относительно этих предметов был бы невозможен; отсюда следует, что все субстанции в явлении, поскольку они существуют одновременно, необходимо находятся в полном общении взаимодействия.

Слово Gemeinschaft в немецком языке имеет двоякий смысл и может обозначать то же, что communio, или то же, что commercium. Мы пользуемся им здесь в последнем смысле, имея в виду динамическое общение, без которого даже и общность места (communio spatii) никогда нельзя было бы познать эмпирически. Из нашего опыта нетрудно понять, что только непрерывные влияния во всех местах пространства могут направлять наши чувства от одного предмета к другому, что свет, идущий от небесных тел к нашим глазам, устанавливает опосредствованное общение между ними и нами и тем самым показывает одновременное существование их, что мы не могли бы эмпирически переменить свое место (воспринять эту перемену), если бы материя не делала для нас повсюду возможным восприятие нашего места, и только посредством своего взаимного влияния материя может обнаружить свое одновременное существование и вместе с тем (хотя только опосредствованно) сосуществование самых отдаленных предметов. Без общения всякое восприятие (явления в пространстве) оторвано от остальных восприятий и цепь эмпирических представлений, т. е. опыт, должна была бы при наличии нового объекта начинаться совершенно заново, не находясь с предыдущим опытом ни в какой связи и ни в каком временно́м отношении. Я не собираюсь опровергать таким образом [существование] пустого пространства: оно может быть повсюду там, куда не доходит восприятие и где, следовательно, нет никакого эмпирического знания об одновременном существовании; но в таком случае оно вовсе не объект для какого бы то ни было нашего возможного опыта.

Следующее замечание может служить пояснением. В нашей душе все явления как содержащиеся в возможном опыте должны находиться в общности (communio) апперцепции, и поскольку предметы должны представляться связанными [друг с другом] как одновременно существующие, они должны определять друг другу место во времени и благодаря этому составлять одно целое. Если эта субъективная общность должна покоиться на объективном основании или относиться к

явлениям как субстанциям, то восприятие одного из явлений должно как основание делать возможным восприятие другого явления, и наоборот, не для того, чтобы последовательность, будучи всегда схватыванием в восприятиях, приписывалась объектам, а для того, чтобы объекты могли быть представлены как одновременно существующие. Но такое [отношение] есть взаимное влияние, т. е. реальное общение (commercium) субстанций, без которого, следовательно, не могло бы иметь место в опыте эмпирическое отношение одновременности. Благодаря такому общению явления, поскольку они находятся вне друг друга и тем не менее связаны друг с другом, образуют нечто сложное (compositum reale), и такие сочетания возникают различным образом. Итак, три динамических отношения, из которых возникают все остальные, суть присущность, следование и сложение.

* *
*

Таковы три аналогии опыта. Они суть не что иное, как принципы определения существования явлений во времени согласно всем трем модусам его: согласно отношению к самому времени как величине (величина существования, т. е. продолжительность), согласно отношению во времени как в ряду (последовательность), наконец, согласно отношению во времени как совокупности всякого существования (одновременность). Это единство определения времени совершенно динамично, т. е. время рассматривается не как то, в чем опыт непосредственно определял бы место всякому существованию: это невозможно, так как абсолютное время не есть предмет восприятия, который мог бы объединить явления; место всякого явления во времени определяется тем правилом рассудка, лишь благодаря которому существование явлений может обрести синтетическое единство сообразно с временны́ми отношениями, стало быть, определяется a priori и имеет силу для всякого времени.

Под природой (в эмпирическом смысле) мы разумеем связь существования явлений по необходимым

правилам, т. е. по законам. Следовательно, существуют определенные законы, и притом a priori, которые впервые делают природу возможной; эмпирические законы могут существовать и быть открыты только при помощи опыта и именно в согласии с теми первоначальными законами, лишь благодаря которым становится возможным сам опыт. Наши аналогии представляют, собственно, единство природы в связи всех явлений при определенных показателях, выражающих не что иное, как отношение времени (поскольку оно охватывает всякое существование) к единству апперцепции, которое может иметь место только в синтезе согласно правилам. Взятые вместе, аналогии гласят: все явления заключаются и должны заключаться в единой природе, так как без этого априорного единства не было бы возможно никакое единство опыта, стало быть, и никакое определение предметов в нем.

По поводу своеобразного способа доказательства, которым мы пользовались, устанавливая эти трансцендентальные законы природы, следует сделать одно замечание, имеющее весьма важное значение также как предписание для всякой другой попытки доказать интеллектуальные и вместе с тем априорные синтетические положения. Если бы мы хотели доказать эти аналогии догматически, т. е. исходя из понятий, что все существующее находится только в постоянном, что всякое событие предполагает в предыдущем состоянии нечто, за чем оно следует по некоторому правилу, наконец, что в одновременно существующем многообразном состояния существуют в отношении друг к другу одновременно согласно некоторому правилу (находятся в общении),— то все наши старания были бы совершенно тщетны. В самом деле, сколько бы мы ни расчленяли понятия о предметах, мы не могли бы, исходя только из этих понятий, прийти от предмета и его существования к существованию или способу существования другого предмета. Итак, что же нам оставалось? Возможность опыта как знания, в котором все предметы должны иметь в конце концов возможность быть данными нам, если представление о них должно иметь для нас объективную реальность. А в возможности

опыта, сущностная форма которого состоит в синтетическом единстве апперцепции всех явлений, мы нашли априорные условия полного и необходимого временно́го определения всякого существования в явлении — априорные условия, без которых было бы невозможно само эмпирическое временно́е определение; этим путем мы нашли также правила априорного синтетического единства, посредством которых мы могли антиципировать опыт. Отсутствие этого метода и беспочвенные притязания догматически доказать синтетические положения, которые применение рассудка в опыте рекомендует как свои принципы, были причиной многочисленных, но всегда тщетных попыток доказать закон достаточного основания. О двух других аналогиях, хотя ими всегда молчаливо пользовались *, никто и не думал, так как не руководствовались категориями, без чего нельзя обнаружить и сделать заметным всякий пробел и в понятиях, и в основоположениях рассудка.

4. *Постулаты эмпирического мышления вообще*

1. То, что согласно с формальными условиями опыта (если иметь в виду созерцание и понятия), *возможно.*

2. То, что связано с материальными условиями опыта (ощущения), *действительно.*

3. То, связь чего с действительным определена согласно общим условиям опыта, существует *необходимо.*

---

* Единство Вселенной, в которой должны быть связаны все явления, есть, бесспорно, простой вывод из молчаливо допущенного основоположения об общении всех одновременно существующих субстанций; в самом деле, если бы они были изолированы, то они не были бы частями целого, и если бы их связь (взаимодействие многообразного) не была необходима уже для одновременного существования, то от одновременного существования как чисто идеального отношения нельзя было бы заключать к общению как реальному отношению. Но мы показали в своем месте, что общение есть, собственно говоря, основание возможности эмпирического знания о сосуществовании и что потому именно от сосуществования можно заключать к общению как основанию его.

Пояснение

Категории модальности имеют ту особенность, что как определение объекта они нисколько не расширяют понятия, которому они служат предикатами, а выражают только отношение к познавательной способности. Если понятие какого-нибудь предмета уже совершенно полное, то я все же еще могу спросить об этом предмете: только ли возможный он или действительный, и в последнем случае, не есть ли он также необходимый предмет? Тем самым уже не мыслятся определения в самом объекте, а только ставится вопрос, как он (вместе со всеми своими определениями) относится к рассудку и эмпирическому применению его, к эмпирической способности суждения и к разуму (в его применении к опыту).

Поэтому и основоположения о модальности содержат не что иное, как разъяснение понятий возможности, действительности и необходимости в их эмпирическом применении и тем самым также ограничение всех категорий чисто эмпирическим применением, не допускающее и не разрешающее трансцендентального применения их. В самом деле, если категории имеют не одно только логическое значение и не должны быть аналитическим выражением форм *мышления*, а должны относиться к *вещам* и их возможности, действительности или необходимости, то они должны быть направлены на возможный опыт и его синтетическое единство, в котором только и могут быть даны предметы познания.

Постулат *возможности* вещей требует, следовательно, чтобы понятие их согласовалось с формальными условиями опыта вообще. Но опыт вообще, т. е. объективная форма его, содержит в себе весь синтез, необходимый для познания объектов. Понятие, выражающее собой синтез, оказывается пустым и не относится ни к какому предмету, если этот синтез не принадлежит опыту — или как заимствованный из опыта, и тогда понятие называется *эмпирическим*, или как такой, на котором как на априорном условии основывается опыт вообще (форма его), и тогда понятие называется

чистым, не переставая, однако, принадлежать опыту, так как его объект может встречаться только в опыте. В самом деле, откуда же взялся бы характер возможности предмета, мыслимого посредством априорного синтетического понятия, если не из синтеза, составляющего форму эмпирического познания объектов? Отсутствие противоречия в таком понятии есть, правда, необходимое логическое условие, но оно далеко не достаточно для объективной реальности понятия, т. е. для возможности предмета, мыслимого посредством понятия. Например, в понятии фигуры, образуемой двумя прямыми линиями, нет противоречия, так как понятия о двух прямых линиях и пересечении их не содержат в себе никакого отрицания фигуры; невозможность [такой фигуры] основывается не на понятии самом по себе, а на построении его в пространстве, т. е. на условиях пространства и определения его, которые в свою очередь имеют объективную реальность, т. е. относятся к возможным вещам, так как содержат в себе a priori форму опыта вообще.

Мы хотим раскрыть теперь широкую пользу и значение этого постулата возможности. Когда я представляю себе постоянную вещь так, что все изменяющееся в ней относится только к ее состояниям, то из одного лишь такого понятия я никогда не могу узнать, возможна ли подобная вещь. Или, положим, я представляю себе нечто такое, что, когда оно дано, за ним всегда и неизбежно следует нечто другое; это, конечно, может не заключать в себе никаких противоречий, но на этом основании я не могу еще судить, встречается ли такое свойство (как причинность) в какой-нибудь возможной вещи. Наконец, я могу представлять себе различные вещи (субстанции), которые таковы, что состояние одной из них влечет за собой следствие в состоянии другой и наоборот; однако из этих понятий, заключающих в себе лишь произвольный синтез, нельзя усмотреть, может ли каким-либо вещам быть присуще подобное отношение. Следовательно, только на том основании, что эти понятия выражают a priori отношения восприятий в каждом опыте, мы признаем их объективную реальность, т. е. их трансцендентальную истинность, и

притом, конечно, независимо от опыта, но вовсе не независимо от всякого отношения к форме опыта вообще и к синтетическому единству, лишь в котором предметы могут быть познаны эмпирически.

Но если бы мы захотели создать из материала, доставляемого нам восприятием, совершенно новые понятия о субстанциях, силах и взаимодействиях, не заимствуя из опыта даже примера их связывания, то мы попали бы в мир фантазий, возможность которых ничем не была бы засвидетельствована, так как, предаваясь фантазиям, мы не руководствовались опытом и указанные понятия не были заимствованы из него. Подобные вымышленные понятия могут приобрести характер своей возможности не a priori как категории, составляющие условие, от которого зависит весь опыт, а лишь a posteriori как данные самим опытом; следовательно, их возможность или должна быть познана a posteriori и эмпирически, или она вообще не может быть познана. Субстанция, которая постоянно наличествовала бы в пространстве, не наполняя, однако, его (как то среднее между материей и мыслящим существом, которое кое-кто хотел ввести), или особая основная способность нашей души *созерцать* будущее (а не только умозаключать о нем), или, наконец, способность души мысленно вступать в общение с другими людьми (как бы далеко они ни находились) — все это понятия, возможность которых лишена всякого основания, так как они не могут опираться на опыт и на известные законы его и потому представляют собой произвольное сочетание мыслей, которые, хотя и не содержат никакого противоречия, тем не менее не могут притязать на объективную реальность, стало быть, на возможность существования таких предметов, какие мыслятся в них. Что касается реальности, то само собой разумеется, что ее нельзя мыслить in concreto, не прибегая к помощи опыта, так как реальность может относиться только к ощущению как материи опыта и не касается формы отношения, по поводу которой в самом деле можно пускаться в область фантазий.

Впрочем, я пропускаю здесь все то, возможность чего можно усмотреть лишь из действительности в

опыте, и рассматриваю здесь только возможность вещей, основанную на априорных понятиях. О таких вещах я не устаю утверждать, что возможность их никогда не вытекает из априорных понятий самих по себе, а что они всегда имеют место лишь как формальные и объективные условия опыта вообще.

На первый взгляд, правда, кажется, будто возможность треугольника можно познать из его понятия самого по себе (от опыта оно, конечно, не зависит), так как мы действительно можем совершенно a priori дать для него предмет, т. е. построить треугольник. Но так как такое построение есть лишь форма предмета, то понятие треугольника все же оставалось бы всегда только продуктом воображения и возможность соответствующего ему предмета была бы еще сомнительной, так как для нее требуется еще нечто большее, а именно чтобы такая фигура мыслилась только при условиях, на которых основываются все предметы опыта. И в самом деле, если мы связываем с понятием треугольника представление о возможности такой вещи, то это именно потому, что пространство есть формальное априорное условие внешнего опыта и что образующий синтез, посредством которого мы строим в воображении треугольник, совершенно совпадает с тем синтезом, который мы осуществляем, схватывая явление, чтобы получить из него эмпирическое понятие. Точно так же возможность непрерывных величин и даже величин вообще, поскольку все понятия о них синтетические, никогда не явствует из самих понятий, а становится ясной из них, лишь поскольку они суть формальные условия определения предметов в опыте вообще; да и где же мы могли бы искать предметы, соответствующие понятиям, если не в опыте, посредством которого только и могут быть даны нам предметы? Не предпосылая самого опыта, мы можем познать и характеризовать возможность вещей только в отношении к формальным условиям, при которых в опыте вообще нечто определяется как предмет; в таком случае мы познаем возможность вещей совершенно a priori, но все же лишь в отношении к опыту и внутри его границ.

Постулат познания *действительности* вещей требует *восприятия,* стало быть, осознанного ощущения, если не непосредственно ощущения самого предмета, существование которого следует познать, то по крайней мере связи его с каким-нибудь действительным восприятием согласно аналогиям опыта, которые объясняют все реальные связи в опыте вообще.

В *одном лишь понятии* вещи нельзя найти признак ее существования. Действительно, если даже понятие столь полное, что имеется абсолютно все для того, чтобы мыслить вещь со всеми ее внутренними определениями, тем не менее существование не имеет никакого отношения ко всему этому, а связано лишь с тем, дана ли нам такая вещь так, что восприятие ее может во всяком случае предшествовать понятию. В самом деле, если понятие предшествует восприятию, то это означает лишь возможность его, и только восприятие, дающее материал для понятия, есть единственный признак действительности. Однако если вещь находится в связи с некоторыми восприятиями согласно принципам их эмпирического связывания (согласно аналогиям [опыта]), то существование ее можно познать также и до восприятия ее, стало быть, до некоторой степени a priori. В этом случае существование вещи все же связано с нашими восприятиями в возможном опыте и мы можем дойти от своих действительных восприятий до вещи через ряд возможных восприятий, руководствуясь упомянутыми аналогиями [опыта]. Так, воспринимая притягиваемые железные опилки, мы познаем существование проникающей все тела магнитной материи, хотя непосредственное восприятие этого вещества для нас из-за устройства наших органов невозможно. В самом деле, по законам чувственности и контексту наших восприятий мы вообще должны были бы натолкнуться в опыте также и на непосредственное эмпирическое созерцание этого вещества, если бы наши чувства были тоньше: грубость их вовсе не затрагивает формы возможного опыта вообще. Итак, наше знание о существовании вещей простирается настолько, насколько простирается восприятие и его результат (Anhang) согласно эмпирическим законам. Если мы

не начинаем с опыта или не следуем по законам эмпирической связи явлений, то мы напрасно претендуем на то, чтобы угадать или познать существование какой бы то ни было вещи. Так как *идеализм* приводит серьезное возражение против этих правил косвенного доказательства существования, то здесь уместно его опровергнуть.

* *
*

Опровержение идеализма

Идеализм (я имею в виду *материальный* идеализм) есть теория, провозглашающая существование предметов в пространстве вне нас или только сомнительным и *недоказуемым*, или ложным и *невозможным*. *Первый* есть *проблематический* идеализм Декарта, который объявляет несомненно достоверным лишь одно эмпирическое утверждение (assertio), а именно: *я существую*. *Второй* есть *догматический* идеализм Беркли, утверждающего, что пространство вместе со всеми вещами, которым оно присуще как неотъемлемое условие, само по себе невозможно, и потому объявляющего вещи в пространстве лишь плодом воображения. Догматический идеализм неизбежен, если рассматривать пространство как свойство, присущее вещам самим по себе; в таком случае оно вместе со всем, чему оно служит условием, есть нелепость. Но основание для такого идеализма разрушено нами в трансцендентальной эстетике. Проблематический идеализм, ничего не утверждающий по этому вопросу, а только считающий нас неспособными доказать непосредственным опытом существование [чего-либо], кроме нашего собственного существования, разумен и сообразен основательному философскому способу мышления, которое не допускает никакого окончательного решения до того, как будет найдено достаточное доказательство. Требуемое доказательство должно, следовательно, установить, что у нас относительно внешних вещей есть также *опыт*, а не одно только *воображение*; этой цели можно достигнуть

не иначе, как доказав, что даже наш *внутренний*, несомненный для Декарта опыт возможен только при допущении *внешнего* опыта.

Теорема

Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного существования служит доказательством существования предметов в пространстве вне меня.

Доказательство

Я сознаю свое существование как определенное во времени. Всякое определение времени предполагает существование чего-то *постоянного* в восприятии. Но это постоянное не может находиться во мне, так как мое существование во времени может быть определено прежде всего именно этим постоянным. Следовательно, воспринять это постоянное можно только при помощи *вещи* вне меня, а не посредством одного лишь *представления* о вещи вне меня. Значит, определение моего существования во времени возможно только благодаря существованию действительных вещей, которые я воспринимаю вне меня. А так как сознание во времени необходимо связано с сознанием возможности этого временно́го определения, то оно необходимо связано также и с существованием вещей вне меня как условием временно́го определения; иными словами, сознание моего собственного существования есть вместе с тем непосредственное сознание существования других вещей вне меня.

Примечание 1. Из предыдущего доказательства видно, что оружие (Spiel), употребляемое идеализмом, с еще большим правом может быть обращено против него. Идеализм предполагает, что единственный непосредственный опыт — это внутренний опыт и что, исходя из этого опыта, мы только *заключаем* о внешних вещах, да и то без достаточной достоверности, как это всегда бывает, когда мы заключаем от данных действий к *определенным* причинам: ведь причина представлений, которую мы, быть может ложно, приписываем

внешним вещам, может находиться в нас самих. Между тем мы доказали здесь, что внешний опыт непосредствен в собственном смысле слова* и что только при его посредстве возможно если не сознание нашего собственного существования, то все же его определение во времени, т. е. внутренний опыт. Конечно, представление *я существую*, будучи выражением сознания, могущего сопутствовать всякому мышлению, есть то, что непосредственно заключает в себе существование субъекта, однако это еще не *знание* о нем, стало быть, и не эмпирическое знание, т. е. не опыт: к опыту относится кроме мысли о чем-то существующем еще и созерцание, в данном случае внутреннее созерцание, в отношении которого, т. е. времени, субъект должен быть определен, а для этого необходимы внешние предметы, так что, следовательно, сам внутренний опыт возможен только опосредствованно и только при помощи внешнего опыта.

Примечание 2. Этому положению полностью соответствует эмпирическое применение нашей познавательной способности в определении времени. Всякое временнóе определение мы можем воспринять только через смену во внешних отношениях (движение) к постоянному в пространстве (например, движение солнца по отношению к предметам на земле); более того, у нас нет даже ничего постоянного, чтó мы могли бы положить в основание понятия субстанции как созерцание,

---

* *Непосредственное* сознание существования внешних вещей не предполагается в данной теореме, а доказано в ней независимо от того, усматриваем ли мы возможность такого сознания или нет. Вопрос о возможности такого сознания выглядел бы так: имеем ли мы только внутреннее чувство, а внешнего чувства у нас нет, но вместо него мы имеем только внешнее воображение? Однако ясно, что для того, чтобы хотя бы только вообразить себе нечто как внешнее, т. е. представить это чувству в созерцании, мы должны уже иметь внешнее чувство и благодаря этому непосредственным образом отличать простую восприимчивость внешнего созерцания от спонтанности, характеризующей всякое воображение. В самом деле, если бы даже внешнее чувство было только продуктом воображения, то этим была бы уничтожена сама способность созерцания, которая должна определяться способностью воображения.

кроме только *материи*, и даже эта постоянность не черпается из внешнего опыта, а предполагается a priori как необходимое условие всякого определения времени, стало быть, и как определение внутреннего чувства в отношении нашего собственного существования через существование внешних вещей. Сознание самого себя в представлении о *Я* вовсе не созерцание, оно есть лишь *интеллектуальное* представление о самодеятельности мыслящего субъекта. Вот почему у этого *Я* нет ни одного предиката созерцания, который, будучи *постоянным*, мог бы служить коррелятом для временного определения во внутреннем чувстве, подобно тому как *непроницаемость* есть коррелят материи как *эмпирическое* созерцание.

Примечание 3. Из того, что для возможности определенного сознания нас самих требуется существование внешних предметов, еще не следует, будто всякое наглядное представление о внешних вещах заключает в себе вместе с тем существование их, так как подобное представление может быть лишь действием воображения (в грезах или в случае безумия), но только как воспроизведение прежних внешних восприятий, которые, как показано выше, возможны лишь благодаря действительности внешних предметов. Здесь необходимо было только доказать, что внутренний опыт вообще возможен не иначе как через внешний опыт вообще. Представляет ли собой тот или иной предполагаемый опыт не один только плод воображения — этот вопрос должен решаться согласно отдельным определениям опыта и путем сравнения с критериями всякого действительного опыта.

* *
*

Наконец, *третий* постулат касается материальной необходимости существования, а не лишь формальной и логической необходимости связи понятий. Так как существование предметов чувств нельзя познать совершенно a priori, а можно познать лишь до некоторой степени a priori — по отношению к другому уже данному существованию — и так как даже и в этом случае

мы можем познать только то существование, которое должно находиться где-то в контексте опыта, к которому как часть принадлежит данное восприятие,— то необходимость существования никогда нельзя познать из понятий: она всегда познается только из связи с тем, что воспринимается, по общим законам опыта. Но при наличии других данных явлений можно познать как необходимое только существование действий из данных причин по законам причинности. Следовательно, мы можем познать только необходимость существования состояний вещей, а не необходимость существования самих вещей (субстанций), и то на основании других состояний, данных в восприятии, по эмпирическим законам причинности. Отсюда следует, что критерий необходимости заключается единственно в законе возможного опыта, который гласит, что все происходящее a priori определено своей причиной в явлении. Поэтому мы познаем в природе только необходимость *действий*, причины которых нам даны, и признак необходимости существования не простирается дальше возможного опыта, да и в этой сфере признак необходимости не относится к существованию вещей как субстанций, потому что субстанции никогда нельзя рассматривать как эмпирические действия или как нечто происходящее и возникающее. Следовательно, необходимость касается только отношений между явлениями по динамическим законам причинности и вытекающей отсюда возможности заключать a priori от какого-нибудь данного существования (причины) к другому существованию (действию). Все, что происходит, гипотетически необходимо — таково основоположение, подчиняющее изменения в мире закону, т. е. правилу, необходимого существования, правилу, без которого не могла бы существовать даже природа. Поэтому положение *ничто не происходит по слепому случаю* (in mundo non datur casus) есть априорный закон природы; и точно так же [положение] *необходимость в природе никогда не бывает слепой, а всегда бывает обусловленной, стало быть, понятной* (non datur fatum). Оба эти положения суть законы, подчиняющие ход (Spiel) изменений *природе вещей* (как явлений), или, что одно и то же, единству

рассудка, лишь в котором они могут принадлежать к опыту как синтетическому единству явлений. Оба эти основоположения динамические. Первое из них есть, собственно, следствие основоположения о причинности (одной из аналогий опыта). Второе принадлежит к основоположениям о модальности, которая присоединяет к причинному определению еще и понятие необходимости, подчиненное, однако, правилу рассудка. Принцип непрерывности отрицает всякий скачок в ряду явлений (изменений) (in mundo non datur saltus), а также всякий пробел или пропасть между двумя явлениями в совокупности всех эмпирических созерцаний в пространстве (non datur hiatus); можно это положение выразить так: в опыте не может быть ничего, что доказывало бы наличие пустоты (vacuum) или допускало бы ее хотя бы только как часть эмпирического синтеза. В самом деле, что касается пустоты, которую можно мыслить себе вне сферы возможного опыта (мира), то это не подлежит суду одного только рассудка, который решает лишь вопросы, касающиеся использования данных явлений для эмпирического знания; это задача для идеального разума, выходящего за сферу возможного опыта и желающего судить о том, что окружает и ограничивает самое эту сферу; потому эта задача должна быть рассмотрена в трансцендентальной диалектике. Приведенные четыре положения (in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum) легко можно было бы, как и все основоположения трансцендентального происхождения, представить, расположив их сообразно порядку категорий, и указать каждому из них его место, но искушенный уже читатель сделает это сам или легко найдет, чем здесь руководствоваться. Все эти основоположения направлены к тому, чтобы не допускать в эмпирическом синтезе ничего, что могло бы нанести ущерб и вред рассудку и непрерывной связи всех явлений, т. е. единству понятий рассудка. В самом деле, только в рассудке становится возможным единство опыта, в котором все восприятия должны иметь свое место.

Больше ли область возможного, чем область всего действительного, и больше ли в свою очередь область

действительного, чем сумма того, что необходимо,— это вопросы серьезные, требующие синтетического решения, но они подлежат суду только разума, так как в них, собственно, заключается следующая [проблема]: все ли вещи как явления входят в совокупность и контекст одного-единственного опыта, содержащего в себе всякое данное восприятие как часть, которая, следовательно, не может быть связана ни с какими другими явлениями, или же мои восприятия могут принадлежать к более чем одному возможному опыту (в его общей связи)? Рассудок a priori дает опыту вообще только правила по субъективным и формальным условиям чувственности и апперцепции — правила, без которых опыт невозможен. Однако других форм созерцания (кроме пространства и времени), а также других форм рассудка (кроме дискурсивных форм мышления или познания посредством понятий), если бы даже они и были возможны, мы никаким образом не в состоянии ни представить себе, ни понять; а если бы нам это и удалось, то такие формы все же не принадлежали бы к опыту как единственному способу знания, каким нам даются предметы. Существуют ли другие восприятия, отличные от тех, которые вообще принадлежат ко всему нашему возможному опыту, и возможна ли, следовательно, совершенно другая по содержанию область — этот вопрос рассудок решить не может: он имеет дело только с синтезом того, что дано. Скудость наших обычных умозаключений, с помощью которых мы узнаем об обширном царстве возможности, где все действительное (все предметы опыта) составляет лишь малую часть, вообще бросается резко в глаза. Все действительное возможно; отсюда естественно, по логическим правилам обращения, следует лишь частное суждение: некоторые возможные вещи действительны, и это суждение как будто равнозначно суждению *возможно многое такое, что не действительно.* На первый взгляд в самом деле кажется, что количество возможного превышает количество действительного, так как к возможности должно еще что-то прибавиться, чтобы получилось действительное. Однако я не знаю этого прибавления к возможному; ведь то, что должно было бы

быть еще прибавлено к возможному, было бы невозможно. К моему рассудку в дополнение к согласию с формальными условиями опыта может быть прибавлено только одно, а именно связь с каким-нибудь восприятием; но то, что по эмпирическим законам связано с восприятием, действительно, хотя оно и не воспринимается непосредственно. А из того, что дано, нельзя заключать, будто в непрерывной связи с тем, что дано мне в восприятии, возможен иной ряд явлений, стало быть, более чем один-единственный всеохватывающий опыт, и еще в меньшей степени можно сделать это заключение, если ничего не дано, так как без материала вообще ничего нельзя мыслить. То, что возможно лишь при условиях, которые сами только возможны, возможно не *во всех отношениях*. Между тем именно такую возможность во всех отношениях имеет в виду тот, кто ставит вопрос: простирается ли возможность вещей дальше, чем опыт?

Я упомянул об этих вопросах лишь для того, чтобы не оставить пробела в том, чтó по общему мнению относится к рассудочным понятиям. На самом же деле абсолютная возможность (возможное во всех отношениях) не есть чисто рассудочное понятие и не может иметь какое-либо эмпирическое применение,— это понятие принадлежит одному только разуму, который выходит за пределы всякого возможного эмпирического применения рассудка. Поэтому мы должны были удовольствоваться здесь лишь критическим замечанием, оставив все остальные вопросы неразъясненными до дальнейшего исследования.

Собираясь закончить этот четвертый раздел и вместе с ним всю систему основоположений чистого рассудка, я должен еще указать, на каком основании я назвал принципы модальности именно постулатами. Этот термин я беру здесь не в том значении, какое ему придают некоторые новейшие авторы философских сочинений в противоположность математикам, от которых, собственно, заимствован этот термин; эти авторы полагают, что постулировать — значит выдавать некоторое положение за непосредственно достоверное без обоснования или доказательства; однако если бы мы должны

были допустить, что для синтетических суждений, как бы они ни были очевидны, можно требовать безусловного одобрения без дедукции в силу одного лишь авторитета их собственных утверждений, то вся критика рассудка свелась бы на нет; и так как нет недостатка в дерзких притязаниях, от которых не отказывается и обыденная вера (которая, однако, не есть ручательство), то наш рассудок стал бы доступен всяким фантазиям, не имея возможности отказать в своем одобрении таким утверждениям, которые требуют для себя признания тем же уверенным тоном, как и действительные аксиомы, хотя и не имеют никакого права на это. Таким образом, если к понятию вещи a priori синтетически прибавляется какое-то определение, то непременно должно быть присоединено если не доказательство, то по крайней мере дедукция правомерности утверждения такого суждения.

Но основоположения о модальности не есть объективно-синтетические положения, так как от того, что предикаты возможности, действительности и необходимости что-то прибавляют к представлению о предмете, понятие, о котором они высказываются, нисколько не расширяется. Но так как они тем не менее имеют синтетический характер, то они таковы только субъективно, т. е. к понятию вещи (реального), о котором они вообще ничего не высказывают, они прибавляют познавательную способность, в которой оно возникает и находится; так что если понятие связано в рассудке лишь с формальными условиями опыта, то его предмет называется возможным; если оно находится в связи с восприятием (с ощущением как материей чувств) и определяется им посредством рассудка, то объект действителен; если понятие определяется связью восприятий согласно понятиям, то предмет называется необходимым. Следовательно, принципы модальности ничего не говорят о понятии, кроме того лишь, что указывают действие познавательной способности, посредством которого образуется понятие. В математике постулатом называется практическое положение, не содержащее в себе ничего, кроме синтеза, лишь посредством которого мы даем себе предмет и составляем его понятие,

например с помощью данной линии из данной точки на плоскости описываем круг; такое положение нельзя доказать потому, что оно требует именно того приема, лишь благодаря которому мы составляем понятие о такой фигуре. Таким же образом и с тем же правом мы можем постулировать основоположения о модальности, потому что они вообще не расширяют понятия о вещах *, а только показывают, как оно вообще связывается с познавательной способностью.

* *
*

Общее замечание к системе основоположений

В высшей степени примечательно, что по одним лишь категориям мы не в состоянии усмотреть возможность какой-нибудь вещи, а всегда должны пользоваться созерцанием, чтобы по нему выяснять объективную реальность чистого рассудочного понятия. Возьмем, например, категории отношения. На основании лишь понятий вовсе нельзя усмотреть, каким образом 1) нечто может существовать только как *субъект*, а не просто как определение других вещей, т. е. быть *субстанцией*, или каким образом 2) благодаря тому, что существует нечто одно, должно существовать нечто другое, иными словами, каким образом нечто вообще может быть причиной, или 3) каким образом, если существует несколько вещей, из существования одной из них может нечто следовать в существовании остальных, и наоборот, так что имеет место общение между субстанциями. То же самое относится к другим категориям, например каким образом одна вещь может быть однородной со многими

* Посредством *действительности* вещи я полагаю, конечно, больше, чем возможность, однако не *в вещи*, ибо вещь никогда не может содержать в действительности больше, чем содержалось в ее полной возможности. Так как возможность была лишь положением вещи в отношении к рассудку (к эмпирическому применению его), то действительность есть вместе с тем связь вещи с восприятием.

другими вещами, т. е. быть величиной, и т. п. Итак, до тех пор пока нет созерцания, неизвестно, мыслим ли мы посредством категорий какой-нибудь объект и может ли им вообще быть присущ какой бы то ни было объект; так подтверждается, что сами по себе категории вовсе не *знания*, а только *формы мышления* для того, чтобы из данных созерцаний порождать знания.— Поэтому-то из одних лишь категорий нельзя построить ни одно синтетическое суждение. Например, [в суждении] *во всяком существовании есть субстанция*, т. е. *нечто такое, что может существовать только как субъект, а не лишь как предикат*, или *всякая вещь есть величина* и т. д. нет ничего, что могло бы помочь нам выйти за пределы данного понятия и связать с ним другое понятие. Поэтому никогда и не удавалось из одних лишь чистых рассудочных понятий доказать синтетическое положение, например положение о том, что все случайно существующее имеет причину. Самое большее, чего можно было достигнуть,— это доказать, что без отношения причинности мы бы вовсе не могли *понять* существования случайного, т. е. не могли бы a priori познать с помощью рассудка существование подобной вещи; но из этого не следует, что отношение причинности есть также условие возможности самих вещей. Поэтому тот, кто снова обратится к нашему доказательству принципа причинности, заметит, что мы могли доказать его только в отношении объектов возможного опыта: все, что происходит (всякое событие), предполагает причину; и притом мы могли доказать это положение не на основе одних лишь понятий, а только как принцип возможности опыта, стало быть, *познания* объекта, данного в *эмпирическом созерцании*. Никто, впрочем, не станет отрицать, что положение *все случайное должно иметь причину* для каждого становится очевидным на основании одних лишь понятий; однако при этом понятие случайного берется уже в таком смысле, что оно содержит в себе не категорию модальности (как нечто такое, небытие чего можно *мыслить*), а категорию отношения (как нечто такое, что может существовать лишь как следствие чего-то другого), и мы имеем здесь, конечно, тождественное суждение *то, что может существовать*

лишь как следствие, имеет причину. Действительно, когда нам нужно привести примеры случайного существования, мы всегда ссылаемся на *изменения,* а не на одну лишь возможность *мыслить противоположное* *. Изменение же есть событие, которое, как таковое, возможно только благодаря причине и небытие которого, следовательно, само по себе возможно; так мы познаем случайность из того, что нечто может существовать только как действие причины; поэтому если вещь признается случайной, то утверждение, что она имеет причину, есть аналитическое суждение.

Но еще более примечательно то, что мы, дабы понять возможность вещи согласно категориям и, следовательно, доказать *объективную реальность* категорий, нуждаемся не просто в созерцаниях, а именно во *внешних созерцаниях.* Если, например, мы возьмем чистые понятия *отношения,* то мы найдем: 1) что, когда мы желаем дать соответственно понятию *субстанции* нечто *постоянное* в созерцании (и тем самым доказать объективную реальность этого понятия), нам требуется созерцание *в пространстве* (материи), потому что лишь пространство определено постоянно, тогда как время и, стало быть, все, что находится во внутреннем чувстве, постоянно течет; 2) дабы представить *изменение* как созерцание, соответствующее понятию *причинности,* мы должны взять для примера движение как изменение в пространстве, более того, только таким путем мы можем сделать для себя наглядными изменения, возмож-

---

* Можно легко мыслить небытие материи, однако древние вовсе не выводили отсюда ее случайность. Но даже смена бытия или небытия того или иного данного состояния вещи — а в смене и состоит всякое изменение — не доказывает случайности этого состояния на основании действительности противоположного ему состояния; например, на том основании, что покой противоположен движению, покой тела, следующий за движением, еще не доказывает случайности движения тела. В самом деле, эта противоположность здесь лишь логическая, а не реальная. Чтобы доказать случайность движения тела, необходимо было бы доказать не то, что тело *после* движения покоится, а то, что в предшествовавший момент было возможно, чтобы тело *тогда вместо* движения находилось в состоянии покоя; ведь в два различных момента противоположные состояния вполне могут существовать рядом друг с другом.

ность которых не может быть понята никаким чистым рассудком. Изменение есть соединение противоречаще-противоположных определений в существовании одной и той же вещи. Каким образом из данного состояния следует противоположное ему состояние той же самой вещи — это разум не только не может объяснить без примера, но не может даже понять без созерцания; таким созерцанием служит созерцание движения точки в пространстве, лишь пребывание которой в различных местах (как следствие противоположных определений) делает для нас наглядным изменение; ведь для того чтобы сделать мыслимыми для себя внутренние изменения, мы должны образно представлять себе время как форму внутреннего чувства посредством некоторой линии, а внутреннее изменение — посредством проведения этой линии (посредством движения) и, стало быть, последовательное существование нас самих в различных состояниях — посредством внешнего созерцания; истинная причина этого заключается в том, что даже для того, чтобы всякое изменение было воспринято как изменение, оно предполагает нечто постоянное в созерцании, а во внутреннем чувстве никакого постоянного созерцания нет.— Наконец, категорию *общения*, если иметь в виду ее возможность, нельзя понять одним лишь разумом, и, следовательно, объективную реальность этого понятия нельзя усмотреть без созерцания, а именно без внешнего созерцания в пространстве. В самом деле, как мыслить себе возможность того, что если существует несколько субстанций, из существования одной из них может следовать нечто в существовании других (как действие), и наоборот, стало быть, так как в одной из них существует нечто, то и в других должно существовать нечто такое, что не может быть понято из одного лишь их существования? Ведь именно это требуется для общения, а между тем оно совершенно непонятно в вещах, которые, обладая субстанцией, полностью изолированы друг от друга. Именно поэтому Лейбниц, приписывая общение субстанциям мира только так, как их мыслит один лишь рассудок, был вынужден прибегнуть к божеству как посреднику, так как из одного лишь существования субстанций ему совершен-

но правильно казалось непонятным общение между ними. Однако мы вполне можем сделать понятной для себя возможность общения (между субстанциями как явлениями), если представим их себе в пространстве, следовательно, во внешнем созерцании. В самом деле, пространство уже a priori содержит в себе формальные внешние отношения как условия возможности реальных отношений (действия и противодействия, стало быть, общения).— Точно так же нетрудно доказать, что возможность вещей как *величин* и, следовательно, объективная реальность категории количества также может быть показана только во внешнем созерцании и только при его помощи может быть затем применена и к внутреннему чувству. Однако во избежание многословия я должен предоставить самому читателю найти примеры, подтверждающие это.

Все это замечание очень важно не только потому, что подтверждает изложенное выше опровержение идеализма, но и еще в большей степени потому, что, когда пойдет речь о *самопознании* из одного лишь внутреннего сознания и об определении нашей природы без помощи внешних эмпирических созерцаний, они укажут нам границы возможности такого познания.

Последний вывод из всего этого раздела, следовательно, таков: все основоположения чистого рассудка суть не более как априорные принципы возможности опыта и только к опыту относятся также и все априорные синтетические положения; более того, сама возможность их основывается целиком на этом отношении [к опыту].

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО УЧЕНИЯ О СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ (АНАЛИТИКИ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ)
ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Об основании различения всех предметов вообще на phaenomena и noumena

Мы теперь не только прошли всю область чистого рассудка и внимательно рассмотрели каждую часть ее, но также измерили ее и определили в ней место каждой вещи. Но эта область есть остров, самой природой

заключенный в неизменные границы. Она есть царство истины (прелестное название), окруженное обширным и бушующим океаном, этим средоточием иллюзий, где туманы и льды, готовые вот-вот растаять, кажутся новыми странами и, постоянно обманывая пустыми надеждами мореплавателя, жаждущего открытий, втягивают его в авантюры, от которых он никогда уже не может отказаться, но которые он тем не менее никак не может довести до конца. Прежде чем отважиться пуститься в это море, чтобы исследовать его по всем широтам и узнать, можно ли найти что-нибудь в них, полезно еще раз взглянуть на карту страны, которую мы собираемся покинуть, и задать прежде всего вопрос, нельзя ли удовольствоваться тем, чтó в ней есть, или нельзя ли нам в силу необходимости удовольствоваться ею, если нигде, кроме нее, нет почвы, на которой мы могли бы обосноваться; и еще нам нужно узнать, по какому праву владеем мы этой землей и можем ли считать себя гарантированными от всяких враждебных притязаний. Хотя в аналитике мы уже с достаточной полнотой ответили на эти вопросы, все же краткий обзор ее результатов может укрепить наше убеждение, соединяя все моменты аналитики в одном пункте.

Мы видели, что все, что рассудок черпает из самого себя без заимствований из опыта, имеется, однако, у него не для какой иной цели, кроме применения в опыте. Основоположения чистого рассудка, и a priori конститутивные (каковы математические основоположения), и чисто регулятивные (каковы динамические основоположения), содержат в себе только как бы чистую схему для возможного опыта; в самом деле, опыт получает единство только от того синтетического единства, которое рассудок первоначально и самопроизвольно сообщает синтезу воображения в отношении к апперцепции и с которым явления как данные для возможного знания должны уже a priori находиться в связи и согласии. Однако, хотя эти правила рассудка не только истинны a priori, но и заключают в себе источник всякой истины, т. е. соответствия наших знаний объектам, благодаря чему они содержат в себе основание возможности опыта как совокупности всего знания, в котором объек-

ты могут быть нам даны, тем не менее нам кажется недостаточным услышать только то, что истинно,— нам надо услышать и то, что мы стремимся узнать. Поэтому если с помощью такого критического исследования мы узнаем не более того, что мы узнали бы и так, без утонченных изысканий, путем одного лишь эмпирического применения рассудка, то нам кажется, что выгоды, извлекаемые из этого исследования, не окупают затраченных сил. Правда, на это можно ответить, что ничто так не вредит расширению наших знаний, как нескромное желание знать приносимую ими пользу еще до исследования и даже до того, как можно себе составить хоть какое-нибудь понятие об этой пользе, если бы даже она стояла у нас перед глазами. Есть, впрочем, одна полезная сторона таких трансцендентальных исследований, которая даже самому тупому и неповоротливому ученику может стать понятной и важной. Она состоит в следующем: рассудок, занятый лишь своим эмпирическим применением и не размышляющий об источниках своего собственного знания, может, правда, делать большие успехи, но одного он не в состоянии выполнить, а именно определить самому себе границы своего применения и узнать, что находится внутри или вне всей его сферы, так как для этого [знания] требуются именно такие глубокие исследования, как наши. Но если он не может различить, входят ли те или иные вопросы в его кругозор или нет, то он никогда не может быть уверенным в своих правах и в своем достоянии и должен всякий раз ожидать смущающих его наставлений, когда он (неизбежно) выходит за пределы своей области и запутывается в иллюзиях и заблуждениях.

Итак, утверждение, что рассудок может все свои априорные основоположения и даже понятия применять только эмпирически и никогда не трансцендентально, может привести к важным выводам, если оно твердо усвоено. Трансцендентальное применение понятия в любом основоположении относится к вещам *вообще* и *в себе*, а эмпирическое — только к *явлениям*, т. е. к предметам возможного *опыта*. Что всегда возможно только эмпирическое применение понятий — это видно из следующего. Для всякого понятия требуется,

во-первых, логическая форма понятия (мышления) вообще и, во-вторых, возможность дать ему предмет, к которому оно относилось бы. Без предмета оно не имеет никакого смысла и совершенно лишено содержания, хотя и может заключать в себе логическую функцию образования понятия из случайных данных. Но предмет может быть дан понятию не иначе как в созерцании, и, хотя чистое созерцание возможно a priori до предмета, тем не менее и оно может получить свой предмет, стало быть, объективную значимость только посредством эмпирического созерцания, составляя лишь его форму. Таким образом, все понятия и вместе с ними все основоположения, хотя бы они и были вполне возможны a priori, тем не менее относятся к эмпирическим созерцаниям, т. е. к *данным* для возможного опыта. Без этого [условия] они не имеют никакой объективной значимости и суть лишь игра воображения или рассудка своими представлениями. В качестве примера возьмем лишь понятия математики, и прежде всего в ее чистых созерцаниях: пространство имеет три измерения, между двумя точками можно провести только одну прямую линию и т. п. Хотя все эти основоположения и представление о предмете, которым занимается эта наука, порождаются в душе совершенно a priori, тем не менее они не имели бы никакого смысла, если бы мы не могли каждый раз показать их значение на явлениях (эмпирических предметах). Вот почему необходимо *сделать чувственным* (sinnlich) всякое абстрактное понятие, т. е. показать соответствующий ему объект в созерцании, так как без этого понятие (как говорится) было бы *бессмысленным* (ohne Sinn), т. е. лишенным значения. Математика выполняет это требование, конструируя фигуру, которая есть явление, предлежащее нашим чувствам (хотя и созданное a priori). В этой науке понятие количества ищет смысл и опору в числе, а число — в показываемых нам пальцах, костяшках счетов или палочках и точках. Это понятие вместе с синтетическими основоположениями или формулами, вытекающими из него, всегда остается созданным a priori, но применение их и отношение к возможным (angebliche) предметам можно найти в конце концов только в опыте, возмож-

ность которого (что касается формы) a priori содержится в них.

Так же обстоит дело со всеми категориями и вытекающими из них основоположениями. Это видно из того, что даже ни одной из них мы не можем дать *реальную* дефиницию, т. е. выяснить возможность ее объекта, не принимая во внимание условий чувственности, т. е. формы явлений; следовательно, категории должны быть ограничены областью явлений как своим единственным предметом, потому что без этого условия они теряют всякое значение, т. е. отпадает отношение к объекту, так что никаким примером нельзя даже уяснить себе, какая, собственно, вещь мыслится под таким понятием.

Понятию величины вообще можно дать только такую примерно дефиницию: величина есть определение вещи, благодаря которому мы можем мыслить, сколько раз в вещи дана единица. Однако это «сколько раз» основывается на последовательном повторении, стало быть, на времени и синтезе (однородного) в нем. Реальность в противоположность отрицанию можно определить, если мыслить себе какое-то время (как совокупность всего бытия), которое или наполнено чем-то, или пусто. Если отвлечься от постоянности (от существования во всякое время), то для понятия субстанции не останется ничего, кроме логического представления о субъекте, которое я пытаюсь сделать реальным, представляя себе нечто такое, что может существовать только как субъект (не будучи ни для чего предикатом). Однако в таком случае я не только не знаю условий, при которых это логическое преимущество относится к любой вещи, но и не в состоянии ничего больше сделать и извлечь отсюда какие-либо выводы, так как этим нельзя определить объект для применения этого понятия, и я не знаю поэтому, имеет ли оно какое-нибудь значение. Точно так же относительно понятия причины (если отвлечься от времени, в котором нечто следует за чем-то другим согласно правилу) я нахожу в чистой категории только то, что причина есть нечто такое, из чего можно заключить к существованию чего-то другого; однако это не дает возможности отличить причину

от действия, более того, так как возможность заключения от одного существования к другому предполагает условия, о которых я ничего не знаю, то и никакого определения того, каким образом понятие причины соответствует объекту, найти нельзя. Так называемое основоположение *все случайное имеет причину* выступает, правда, с большой важностью, как если бы оно обладало собственным достоинством. Однако если на вопрос, что такое случайное, вы мне отвечаете, что случайное — это все то, небытие чего возможно, то я хотел бы знать, по какому признаку вы узнаете об этой возможности небытия, если вы не представляете себе в ряду явлений последовательности и в этой последовательности — существования, которое следует за небытием (или наоборот), т. е. если вы не представляете себе смены; в самом деле, указание на то, что небытие вещи не противоречит само себе, было бы беспомощной ссылкой на логическое условие, необходимое, правда, для понятия, но далеко не достаточное для реальной возможности; подобным образом я могу устранить мысленно всякую существующую субстанцию, не вступая в противоречие с самим собой, однако из этого никак нельзя заключать к объективной случайности ее существования, т. е. к возможности ее небытия самого по себе. Что касается понятия общения, то нетрудно заметить, что так как чистые категории субстанции и причинности не допускают никакой дефиниции, определяющей объект, то точно так же нельзя дать дефиниции взаимной причинности в отношении субстанций друг к другу (commercium). Возможность, существование и необходимость нельзя определить иначе как через очевидную тавтологию, если задаться целью почерпнуть их дефиницию из чистого рассудка. В самом деле, бесплодная попытка подменить логическую возможность *понятия* (поскольку понятие не противоречит само себе) трансцендентальной возможностью *вещей* (поскольку понятию соответствует предмет) может обмануть и удовлетворить разве только неискушенного человека *.

---

* Одним словом, если устранить всякое чувственное созерцание (а других созерцаний у нас нет), то все эти понятия ни-

Отсюда бесспорно вытекает, что чистые рассудочные понятия могут иметь только *эмпирическое*, но *никоим образом* не *трансцендентальное* применение и что основоположения чистого рассудка можно относить к предметам чувств только при наличии связи с общими условиями возможного опыта, но их никоим образом нельзя отнести к вещам вообще (безотносительно к тому, как мы их можем созерцать).

Таким образом, трансцендентальная аналитика приводит к следующему важному выводу: единственное, что рассудок может делать a priori,— это антиципировать форму возможного опыта вообще, и так как то, что не есть явление, не может быть предметом опыта, то рассудок никогда не может выйти за пределы чувственности, в которой только и могут быть даны нам предметы. Основоположения рассудка суть лишь принципы описания явлений, и гордое имя онтологии, притязающей на то, чтобы давать априорные синтетические знания о вещах вообще в виде систематического учения (например, принцип причинности), должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка.

Мышление есть действие, состоящее в том, чтобы относить данное созерцание к предмету. Если способ этого созерцания никаким образом не дан, то предмет остается чисто трансцендентальным и рассудочное понятие имеет только трансцендентальное применение, а именно содержит в себе единство мышления, направленного на многообразное вообще. Следовательно, чистая категория, в которой отвлекаются от всех условий чувственного созерцания — а иные созерцания для нас невозможны,— не определяет ни одного объекта, а выражает лишь мышление, направленное на объект вообще согласно различным модусам. Для применения понятия нужна еще функция способности суждения, на основании которой предмет подводится под понятие, стало

как нельзя *обосновать* и, стало быть, нельзя доказать их *реальную* возможность; остается только их *логическая* возможность, т. е. что понятие (мысль) возможно; но речь-то идет здесь не об этом, а о том, относится ли понятие к объекту и, следовательно, имеет ли оно какое-нибудь значение.

быть, нужно еще иметь по крайней мере формальное условие, при котором нечто может быть дано в созерцании. Если это условие — способность суждения (схема) — отсутствует, то такое подведение не может состояться, так как нам ничего не дано, что могло бы быть подведено под понятие. Следовательно, чисто трансцендентальное применение категорий на самом деле вовсе не есть применение их, и оно не имеет никакого определенного или хотя бы определимого только по форме предмета. Отсюда следует, что чистых категорий недостаточно также и для [построения] априорных синтетических основоположений и что основоположения чистого рассудка имеют только эмпирическое, но никоим образом не трансцендентальное применение, а за пределами возможного опыта вообще не может быть никаких априорных синтетических основоположений.

Поэтому уместно выразить эту мысль так: чистые категории, без формальных условий чувственности, имеют только трансцендентальное значение, но не имеют никакого трансцендентального применения, потому что такое применение само по себе невозможно, так как чистым категориям недостает условий, необходимых для применения (в суждениях), а именно формальных условий подведения какого-нибудь возможного (angeblichen) предмета под эти понятия. Следовательно, так как эти понятия (взятые лишь как чистые категории) не должны иметь эмпирического и не могут иметь трансцендентального применения, то они вообще не имеют никакого применения, если их обособить от всякой чувственности, иными словами, их нельзя применить ни к какому возможному (angeblichen) предмету. Строго говоря, категории суть лишь чистые формы применения рассудка в отношении предметов вообще и мышления, хотя посредством одних лишь категорий нельзя ни мыслить, ни определить какой бы то ни было объект.

Здесь в основе лежит иллюзия, которой очень трудно избежать. По своему происхождению категории не зависят от чувственности в отличие от *форм созерцания*, пространства и времени; поэтому нам кажется, что категории допускают применение, выходящее за пределы

всех предметов чувств. Но с другой стороны, они суть не более как *формы мышления*, содержащие в себе лишь логическую способность a priori объединять в одно сознание многообразное, данное в созерцании, и поэтому если отнять у них единственно возможный для нас способ созерцания, то они могут иметь еще меньше значения, чем чистые чувственные формы, посредством которых по крайней мере дается объект, между тем как свойственный нашему рассудку способ связывания многообразного не имеет никакого значения, если к нему не присоединяется то созерцание, в котором многообразное только и может быть нам дано.— Тем не менее когда мы те или иные предметы как явления называем чувственно воспринимаемыми объектами (Sinnenwesen, Phaenomena), отличая при этом способ, каким мы их созерцаем, от их свойств самих по себе, то уже в самом нашем понятии [чувственно воспринимаемого объекта] заключается то, что мы как бы противопоставляем этим чувственно воспринимаемым объектам или те же самые объекты с их свойствами самими по себе, хотя мы этих свойств в них и не созерцаем, или же другие возможные вещи, которые вовсе не объекты наших чувств, и мы рассматриваем их как предметы, которые мыслит только рассудок, и называем их умопостигаемыми объектами (Verstandeswesen, Noumena). Отсюда возникает вопрос, не имеют ли наши чистые рассудочные понятия значение в отношении ноуменов и не могут ли они быть способом их познания?

Однако уже с самого начала мы встречаемся здесь с двусмысленностью, которая может быть источником серьезных ошибок. Называя предмет в каком-то отношении только феноменом, рассудок создает себе в то же время помимо этого отношения еще представление о *предмете самом по себе* и потому воображает, что может образовать также *понятия* о подобном предмете, а так как рассудок не доставляет иных понятий, кроме категорий, то предмет сам по себе необходимо мыслить по крайней мере при помощи этих чистых рассудочных понятий; но тем самым рассудок ошибочно принимает совершенно *неопределенное* понятие умопостигаемого объекта как некоторого нечто вообще, находящегося вне

нашей чувственности, за *определенное* понятие сущности, которую мы могли бы некоторым образом познать с помощью рассудка.

Если под ноуменом мы разумеем вещь, *поскольку она не есть объект нашего чувственного созерцания,* так как мы отвлекаемся от нашего способа созерцания ее, то такой ноумен имеет *негативный* смысл. Если же под ноуменом мы разумеем *объект нечувственного созерцания,* то мы допускаем особый способ созерцания, а именно интеллектуальное созерцание, которое, однако, не свойственно нам и даже сама возможность которого не может быть усмотрена нами; такой ноумен имел бы *положительный* смысл.

Учение о чувственности есть вместе с тем учение о ноуменах в негативном смысле, т. е. о вещах, которые рассудок должен мыслить без отношения к нашему способу созерцания, стало быть, не просто как явления, а как вещи в себе, причем, однако, он понимает, что при таком обособлении [вещей от чувственности] он не может применять к ним свои категории, так как категории имеют значение только в отношении к единству созерцаний в пространстве и времени и потому могут a priori определять это единство посредством общих связующих понятий лишь благодаря тому, что пространство и время только идеальны. Где не может быть этого временнóго единства, стало быть, у ноуменов, там категории не только нельзя применить, но они теряют всякое значение, так как в этом случае нельзя усмотреть даже самое возможность вещей, которые должны соответствовать категориям. В подтверждение этого мне достаточно лишь сослаться на общее замечание, сделанное мной в самом начале предыдущей главы. Возможность вещи можно доказать, только подкрепляя понятие этой вещи соответствующим ему созерцанием, но никогда ее нельзя доказать ссылкой на одно лишь отсутствие противоречия в понятии вещи. Следовательно, если бы мы захотели применить категории к предметам, рассматриваемым не как явления, то мы должны были бы положить в основу [такого познания] не чувственное, а иное созерцание, и тогда предмет был бы ноуменом в *положительном смысле*. Но так как подобный спо-

соб созерцания, а именно интеллектуальное созерцание, безусловно лежит вне нашей познавательной способности, то и применение категорий никак не может выйти за пределы предметов опыта, и, хотя чувственно воспринимаемым объектам несомненно соответствуют умопостигаемые объекты, к которым наша способность чувственного созерцания не имеет никакого отношения, тем не менее наши рассудочные понятия, будучи лишь формами мышления для наших чувственных созерцаний, нисколько не распространяются на эти вещи. Следовательно, то, что мы назвали ноуменами, мы должны понимать исключительно лишь в *негативном* смысле.

Если из эмпирического познания устранить всякое мышление (посредством категорий), то не останется никакого знания о каком бы то ни было предмете, так как посредством одних лишь созерцаний ничто не мыслится, и то обстоятельство, что это аффицирование чувственности происходит во мне, не создает еще никакого отношения подобных представлений к какому-либо объекту. Если же я устраню [из мышления] всякое созерцание, то у меня все же останется еще форма мышления, т. е. способ определения предмета для многообразного [содержания] возможного созерцания. Поэтому категории в этом смысле простираются дальше [сферы] чувственного созерцания, так как они мыслят объекты вообще, не обращая внимания на особый вид (чувственности), каким они могут быть даны. Но этим категории не определяют более широкой области предметов, так как допустить, что такие предметы могут быть даны, можно не иначе, как предположив возможность созерцания, отличного от чувственного, но на это мы не имеем никакого права.

Я называю проблематическим понятие, которое не содержит в себе никакого противоречия и находится в связи с другими знаниями как ограничение данных понятий, но объективную реальность которого никоим образом нельзя познать. Понятие *ноумена,* т. е. вещи, которую следует мыслить не как предмет чувств, а как вещь в себе (исключительно посредством чистого рассудка), не заключает в себе никакого противоречия, так

как о чувственности нельзя утверждать, будто она единственно возможный способ созерцания. Далее, это понятие необходимо для того, чтобы не распространять чувственных созерцаний на [сферу] вещей в себе, следовательно, чтобы ограничить объективную значимость чувственного познания (ведь все остальное, на что не распространяется чувственное созерцание, называется ноуменами именно для того, чтобы показать, что область чувственного познания простирается не на все, что мыслится рассудком). Но в конце концов все же возможность таких ноуменов усмотреть нельзя и вне сферы явлений все остается (для нас) пустым, иными словами, мы имеем рассудок, *проблематически* простирающийся далее сферы явлений, но у нас нет такого созерцания, и мы даже не можем составить себе понятие о таком возможном созерцании, благодаря которому предметы могли бы быть даны нам вне сферы чувственности, а рассудок можно было бы применять *ассерторически* за ее пределами. Следовательно, понятие ноумена есть только *демаркационное понятие,* служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только негативное применение. Однако оно не вымышлено произвольно, а связано с ограничением чувственности, хотя и не может установить ничего положительного вне сферы ее.

Поэтому деление предметов на феномены и ноумены, а мира — на чувственно воспринимаемый и умопостигаемый недопустимо в *положительном смысле,* хотя понятия и допускают деление на чувственные и интеллектуальные понятия, ибо последние не имеют никаких соответствующих им предметов, и потому их нельзя выдавать за объективно значимые. Если отвлечься от чувств, то нельзя понять, каким образом наши категории (которые [в таком случае] остались бы единственными понятиями для ноуменов) имеют еще какое-то значение, так как для соотнесения их с каким-нибудь предметом требуется кроме единства мышления еще кое-что, а именно чтобы было еще дано возможное созерцание, к которому их можно было бы применить. Тем не менее понятие ноумена, взятое в чисто проблематическом значении, остается не только допустимым,

но и необходимым как понятие, указывающее пределы чувственности. Но в таком случае оно не есть особый *умопостигаемый предмет* для нашего рассудка; такой рассудок, которому принадлежал бы умопостигаемый предмет, сам представляет собой проблему, состоящую в том, чтобы познавать свои предметы не дискурсивно посредством категорий, а интуитивно в нечувственном созерцании, о возможности же такого познания мы не в силах составить себе ни малейшего представления. Таким путем наш рассудок приобретает негативное расширение, т. е., называя вещи в себе (рассматриваемые не как явления) ноуменами, он оказывается не ограниченным чувственностью, а скорее ограничивающим ее. Но вместе с тем он тотчас же ставит границы и самому себе, признавая, что не может познать вещи в себе посредством категорий, стало быть, может мыслить их только как неизвестное нечто.

Впрочем, в сочинениях новейших писателей встречается совершенно иное употребление терминов mundus sensibilis и intelligibilis *, полностью отличающееся от смысла, придаваемого им древними. Этот новый смысл не заключает в себе, конечно, никаких трудностей, но и не ведет ни к чему, кроме пустословия. Согласно этому новому смыслу терминов, некоторые склонны называть совокупность явлений, поскольку она созерцается, чувственным миром, а поскольку связь между ними мыслится по общим законам рассудка — рассудочным миром. В этом смысле теоретическая астрономия, описывающая лишь наблюдения над звездным небом, давала бы представление о чувственно воспринимаемом мире, а умозрительная астрономия (объясняющая звездное небо, например, по коперниковской системе мира или по законам тяготения

* Вместо термина mundus intelligibilis не следует употреблять термин *интеллектуальный* мир, как это обычно делается в немецких сочинениях; в самом деле, рассудочными (intellectuell) или чувственными (sensitiv) бывают только *знания*. Наоборот, сами объекты, т. е. то, что может быть только *предметом* одного или другого способа созерцания, должны называться (хотя бы это и казалось тяжеловесным) умопостигаемыми (intelligibel) или чувственно воспринимаемыми (sensibel).

Ньютона) — об умопостигаемом. Но такое извращение смысла слов есть лишь софистическая уловка, имеющая целью уклониться от трудного вопроса, изменив его смысл и придав ему удобное для себя значение. Конечно, рассудок и разум можно применять для [познания] явлений, но вопрос в том, имеют ли они еще какое-нибудь применение в том случае, если предмет не есть явление (Noumenon), и это именно и подразумевается, если предмет сам по себе мыслится как чисто умопостигаемый, т. е. как данный только рассудку, а не чувствам. Вопрос, следовательно, в том, возможно ли кроме указанного выше эмпирического применения рассудка (каково даже ньютоновское представление о мироздании) еще трансцендентальное применение его, имеющее своим предметом ноумены; на этот вопрос мы ответили отрицательно.

Поэтому если мы говорим, что чувства представляют нам предметы, *как они являются*, а рассудок — *как они есть*, то последнее выражение следует понимать не в трансцендентальном, а только в эмпирическом значении, а именно [так], как они должны быть представляемы в непрерывной связи явлений в качестве предметов опыта, а не так, как они, быть может, существуют вне отношения к возможному опыту и, следовательно, к чувствам вообще, стало быть, как предметы чистого рассудка. Это последнее всегда останется для нас неизвестным до такой степени, что мы не узнаем даже, возможно ли всюду такое трансцендентальное (необыкновенное) познание, по крайней мере как знание, подчиненное нашим обыкновенным категориям. *Только в связи* друг с другом наш *рассудок* и наша *чувственность* могут определять предметы. Отделив их друг от друга, мы получаем созерцания без понятий или понятия без созерцаний; и в первом и во втором случае это такие представления, которые не могут быть соотнесены ни с каким определенным предметом.

Если кто-либо после всех этих разъяснений все еще не решается отказаться от чисто трансцендентального применения категорий, то пусть он сделает попытку построить из них какое-нибудь синтетическое утверж-

дение. В самом деле, аналитическое утверждение не двигает рассудок вперед, и так как рассудок имеет дело лишь с тем, что уже мыслится в понятии, то он оставляет нерешенным вопрос, имеет ли это понятие само по себе отношение к предметам, или же оно обозначает только единство мышления вообще (совершенно отвлеченное от того способа, каким предмет может быть дан); ему достаточно знать лишь то, что содержится в его понятии, а вопрос, к чему само понятие может относиться, не интересует его. Рассудок мог бы попытаться сделать это при помощи синтетического и якобы трансцендентального основоположения, как, например, *все, что есть, существует как субстанция или как присущее субстанции определение, все случайное существует как действие чего-то другого, а именно причины* и т. п. Спрашивается, откуда рассудок может взять эти синтетические положения, если [содержащиеся в них] понятия должны относиться не к возможному опыту, а к вещам в себе (Noumena)? Где здесь то третье, что требуется всегда для синтетического положения, чтобы связать в нем друг с другом понятия, логически (аналитически) совершенно чуждые друг другу? Доказать такое положение, тем более обосновать возможность такого чистого утверждения можно не иначе, как принимая во внимание эмпирическое применение рассудка, т. е. совершенно отказываясь от чистых суждений, свободных от чувственности. Таким образом, понятие чистых, лишь умом постигаемых предметов совершенно свободно от всяких принципов своего применения, так как мы не можем изобрести себе способ, каким они должны были бы быть даны, и проблематическая мысль, оставляющая все же для них место открытым, служит подобно пустому пространству лишь для ограничения эмпирических основоположений, но не содержит в себе и не указывает никакого иного объекта знания вне сферы эмпирических основоположений.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Об амфиболии рефлективных понятий, происходящей от смешения эмпирического применения рассудка с трансцендентальным

Рефлексия (reflexio) не имеет дела с самими предметами, чтобы получать понятия прямо от них; она есть такое состояние души, в котором мы прежде всего пытаемся найти субъективные условия, при которых можем образовать понятия. Рефлексия есть осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено. До всякого дальнейшего обращения со своими представлениями мы должны решить вопрос: к какой познавательной способности они все вместе принадлежат? кто связывает или сравнивает их — рассудок или чувственность? Нередко мы принимаем суждения по привычке или связываем их под влиянием своих склонностей; но так как этому не предшествует никакая рефлексия или по крайней мере она не следует за ним с целью критики, то считается, что такие суждения имеют свой источник в рассудке. Не все суждения нуждаются в *исследовании*, т. е. в направлении внимания на основания [их] истинности: если они непосредственно достоверны, как, например, [суждение] *между двумя точками можно провести только одну прямую линию*, то нельзя привести никакого более очевидного признака истинности их, чем тот, который они сами выражают. Но все суждения и даже все сравнения нуждаются в *рефлексии*, т. е. в различении той познавательной способности, к которой принадлежат данные понятия. Действие, которым я связываю сравнение представлений вообще с познавательной способностью, производящей его, и которым я распознаю, сравниваются ли представления друг с другом как принадлежащие к чистому рассудку или к чувственному созерцанию, я называю *трансцендентальной рефлексией*. Отношения, однако, в которых понятия могут находиться друг к другу при том или ином состоянии души, суть отношения *тождества* и *различия*, *согласия*

и *противоречия*, *внутреннего* и *внешнего*, наконец, *определяемого* и *определения* (материи и формы). Правильное определение этого отношения зависит от того, в какой познавательной способности они *субъективно* относятся друг к другу: в чувственности или в рассудке; ведь различие между чувственностью и рассудком влечет за собой глубокие различия в том способе, каким следует мыслить эти понятия.

Прежде чем составить объективное суждение, мы сравниваем [содержащиеся в нем] понятия, чтобы установить ***тождество*** (многих представлений, подчиненных одному понятию) для построения *общих* или ***различие*** для построения *частных* суждений или же чтобы установить ***согласие*** или ***противоречие*** между ними, откуда возникают *утвердительные* или *отрицательные* суждения и т. п. Ввиду этого следовало бы, по-видимому, называть приведенные понятия сравнительными понятиями (conceptus comparationis). В том случае, когда речь идет не о логической форме, а о содержании понятий, т. е. о том, тождественны или различны, согласны или противоречивы сами вещи, вещи могут иметь двоякое отношение к нашей познавательной способности, а именно к чувственности и к рассудку, и от того, к какой познавательной способности принадлежат понятия, зависит способ, каким они относятся друг к другу. Отсюда следует, что только трансцендентальная рефлексия, т. е. отношение данных представлений к той или к другой познавательной способности, может определить отношение их друг к другу, и тождество или различие вещей, их согласие или противоречие между ними и т. п. усматриваются не прямо из самих понятий одним лишь сравнением их (comparatio), а прежде всего различением способа познания, к которому они принадлежат, посредством трансцендентальной рефлексии. Поэтому можно было бы сказать, что *логическая рефлексия* есть простое сравнение, так как при ней совершенно отвлекаются от познавательной способности, к которой принадлежат данные представления, и, стало быть, их следует рассматривать — по их положению в душе — как однородные, между тем как *трансцендентальная рефлексия*

(направленная на самые предметы) содержит основание возможности объективного сравнения представлений друг с другом; следовательно, существует глубокое различие между трансцендентальной и логической рефлексией, так как познавательная способность, к которой они принадлежат, не одна и та же. Эта трансцендентальная рефлексия обязательна для всякого, кто желает a priori судить о вещах. Мы займемся теперь ею и надеемся с ее помощью внести немало ясности в определение истинного занятия рассудка.

1. *Тождество* и *различие*. Если предмет показан нам несколько раз, но всегда с одними и теми же внутренними определениями (qualitas et quantitas), то как предмет чистого рассудка он всегда один и тот же и он есть только одна вещь (numerica identitas), а не много вещей; если же предмет есть явление, то сравнением понятий вопрос не решается: как бы ни были одинаковы понятия, различие по положению в пространстве этого явления в одно и то же время составляет достаточное основание для *численного различия* самого предмета (чувств). Так, можно совершенно отвлечься от всех внутренних различий (по качеству и количеству) между двумя каплями воды, но если мы в одно и то же время созерцаем их в различных местах пространства, то этого достаточно, чтобы считать их численно различными. Лейбниц принимал явления за вещи в себе, стало быть, за умопостигаемое (intelligibilia), т. е. за предметы чистого рассудка (хотя из-за неясности представлений о них он называл их феноменами), и в таком случае, конечно, нельзя было опровергнуть его принцип тождества *неразличимого* (principium identitatis indiscernibilium); но явления суть предметы чувственности, и к ним возможно только эмпирическое, а не чистое применение рассудка; поэтому уже само пространство как условие внешних явлений указывает на множественность и численное различие. В самом деле, часть пространства, хотя бы и совершенно подобная и равная другой части, тем не менее находится вне ее; уже в силу одного этого одна часть пространства отличается от другой, присоединяющейся к ней для того, чтобы образовать большее

пространство; то же самое относится поэтому и ко всем вещам, находящимся одновременно в различных местах пространства, как бы они в других отношениях ни были подобны и равны друг другу.

2. *Согласие* и *противоречие.* Если реальность представляется только посредством чистого рассудка (realitas noumenon), то немыслимо противоречие между реальностями, т. е. такое отношение, при котором они, будучи связанными в одном субъекте, уничтожали бы следствия друг друга, так что 3 минус 3 было бы равно 0. Наоборот, реальности в явлении (realitas phaenomenon) могут противоречить друг другу, и, будучи соединены в одном субъекте, одна реальность может полностью или отчасти уничтожать *следствия другой,* как, например, в том случае, когда две движущие силы, расположенные на одной прямой, действуют на одну и ту же точку в противоположных направлениях или когда страдание уравновешивается наслаждением.

3. *Внутреннее* и *внешнее.* В предмете чистого рассудка внутренним бывает только то, что не имеет никакого отношения (по своему существованию) ко всему отличному от него. Внутренние же определения субстанции, являющейся [нам] в пространстве (substantia phaenomenon), суть не что иное, как отношения, и сама такая субстанция целиком есть совокупность одних лишь отношений. Субстанцию в пространстве мы познаем только по силам, которые действуют в нем, или привлекая к себе другие [силы] (притяжение), или противодействуя их проникновению в него (отталкивание и непроницаемость); других свойств, которые составляли бы понятие субстанции, являющейся [нам] в пространстве и называющейся материей, мы не знаем. Напротив, как объект чистого рассудка всякая субстанция должна иметь внутренние определения и силы, направленные на внутреннюю реальность. Но какие же иные внутренние акциденции могу я мыслить, кроме тех, которые доставляет мне мое внутреннее чувство, а именно кроме самого *мышления* или чего-то аналогичного ему? Поэтому-то Лейбниц считал все субстанции простыми, наделенными способностью представления субъектами, одним словом, *монадами*, так как он

принимал их за ноумены, не исключая и составных частей материи, у которых он мысленно отнял все, что может означать внешние отношения, стало быть, также и *сложение*.

4. *Материя* и *форма*. Эти два понятия лежат в основе всякой другой рефлексии, до такой степени они неразрывно связаны со всяким применением рассудка. Первое из них означает определяемое вообще, а второе — его определение (и то и другое в трансцендентальном смысле, так как мы отвлекаемся от всяких различий в том, что дано, и в том способе, каким оно определяется). Прежде логики называли общее материей, а видовое различие — формой. Во всяком суждении можно назвать данные понятия логической материей (для суждения), а отношение между ними (посредством связки) — формой суждения. Во всякой сущности составные части ее (essentialia) образуют материю, а способ, каким они соединены в вещи,— сущностную форму. Точно так же безграничная реальность вещей вообще рассматривалась как материя всякой возможности, а ее ограничение (отрицание) — как форма, которой одна вещь отличается от других согласно трансцендентальным понятиям. Рассудок прежде всего требует, чтобы нечто было дано (по крайней мере в понятии), дабы иметь возможность каким-нибудь образом определить его. Поэтому в понятии чистого рассудка материя предшествует форме, и ввиду этого Лейбниц признавал сначала вещи (монады) и внутри их способность представления, чтобы затем на этом основать внешнее отношение между вещами и взаимодействие (Gemeinschaft) между их состояниями (а именно представлениями). Поэтому [в его учении] пространство и время были возможны как основания и следствия: пространство — благодаря взаимоотношению между субстанциями, время — благодаря взаимосвязи определений этих субстанций. Так и должно было бы быть на самом деле, если бы чистый рассудок мог непосредственно быть соотнесен с предметами и если бы пространство и время были определениями вещей в себе. Но если пространство и время суть только чувственные созерцания, в которых мы определяем все

предметы исключительно лишь как явления, то форма созерцания (как субъективное свойство чувственности) предшествует всякой материи (ощущениям), стало быть, пространство и время предшествуют всем явлениям и всем данным опыта, вернее, только они и делают их возможными. Философ-интеллектуалист не мог допустить, чтобы форма предшествовала самим вещам и определяла их возможность, и со своей точки зрения он был прав, поскольку он считал, что мы созерцаем вещи так, как они существуют (хотя и посредством неясного представления). Но так как чувственное созерцание есть совершенно особое субъективное условие, которое a priori лежит в основе всякого восприятия, а форма его первоначальна, то эта форма дана сама по себе, и материя (или сами являющиеся вещи) не только не должна была бы лежать в основе (как мы должны были бы утверждать, если бы судили согласно одним лишь понятиям), но даже, наоборот, возможность ее предполагает данным формальное созерцание (пространство и время).

Примечание к амфиболии рефлективных понятий

Да будет позволено мне называть место, уделяемое нами понятию или в чувственности, или в чистом рассудке, *трансцендентальным*. Соответственно этому определение места, присущего всякому понятию в зависимости от его применения, и указания, как по правилам определить место всякого понятия, следовало бы называть *трансцендентальной топикой*; это учение надежно предохраняло бы от всяких уловок чистого рассудка и возникающих отсюда заблуждений, так как оно всегда различало бы, к какой познавательной способности принадлежат, собственно, понятия. Всякое понятие и всякую рубрику, под которую подходит много знаний, можно называть *логическим местом*. На этом основывается *логическая топика* Аристотеля, которой могли пользоваться школьные учителя и ораторы, чтобы в той или иной части мышления найти все наиболее подходящее для обсуждаемого ими предмета и

умствовать по поводу его с некоторой видимостью основательности или многословно болтать.

Трансцендентальная же топика содержит не более чем четыре приведенные рубрики всякого сравнения и различения, отличающиеся от категорий тем, что они показывают не предмет согласно тому, что́ составляет его понятие (величина, реальность), а только сравнение представлений, предшествующее понятию о вещах. Но это сравнение требует прежде всего рефлексии, т. е. определения того места, куда следует отнести сравниваемые представления вещей: мыслятся ли они чистым рассудком или даны в явлении чувственностью.

Логически понятия могут сравниваться без рассмотрения того, куда относятся их объекты, ноумены ли они для рассудка или феномены для чувственности. Но если мы хотим приступить с этими понятиями к предметам, то нам прежде всего необходима трансцендентальная рефлексия, [чтобы определить], объектами какой познавательной способности должны быть эти предметы — чистого ли рассудка или чувственности. Без этой рефлексии применение понятий слишком ненадежно и приводит к мнимым синтетическим основоположениям, которые критический разум не может признать и которые основываются исключительно на трансцендентальной амфиболии, т. е. смешении объекта чистого рассудка с явлением.

Не имея такой трансцендентальной топики и потому обманутый амфиболией рефлективных понятий, знаменитый Лейбниц построил *интеллектуальную систему мира* или, вернее, вообразил, будто познал внутренние свойства вещей, сравнив все предметы только с рассудком и отвлеченными формальными понятиями своего мышления. Наша таблица рефлективных понятий дает нам то неожиданное преимущество, что вскрывает отличительные черты его учения во всех его частях и вместе с тем главное основание этого своеобразного способа мышления, покоящегося исключительно на недоразумении. Лейбниц сравнивал все вещи друг с другом только посредством понятий и, естественно, не нашел никаких различий между ними, кроме тех, на основании которых рассудок отличает свои чистые понятия

друг от друга. Условия чувственного созерцания, заключающие в себе свои собственные различия, он не считал первоначальными, так как чувственность была для него лишь способом неясного представления, а не особым источником представлений; явление было для него представлением о *вещи в себе*, хотя и отличающимся от рассудочного познания по своей логической форме, в том смысле, что представления, поскольку у них обычно недостает расчленения, примешивают к понятию вещи побочные представления, между тем как рассудок умеет обособлять их. Одним словом, Лейбниц *интеллектуализировал* явления, подобно тому как Локк согласно своей системе *ноогонии* (если можно так выразиться) *сенсифицировал*[37] все рассудочные понятия, считая их лишь эмпирическими или отвлеченными рефлективными понятиями. Вместо того чтобы видеть в рассудке и чувственности два совершенно разных источника представлений, которые, однако, только в *сочетании* друг с другом могут давать объективно значимые суждения о вещах, каждый из этих великих философов ратовал лишь за один из источников познания, относящийся, по их мнению, непосредственно к вещам в себе, а другой источник считал или запутывающим, или приводящим в порядок представления первого.

Поэтому Лейбниц сравнивал между собой предметы чувств как вещи вообще только в рассудке. *Во-первых*, он сравнивал их, поскольку рассудок должен судить о них как о тождественных или различных. Так как он, стало быть, имел в виду исключительно понятия о вещах, а не место их в созерцании, в котором единственно и могут быть даны предметы, и совершенно упускал из виду трансцендентальное место этих понятий (следует ли относить объект к явлениям или к вещам в себе), то он неизбежно должен был распространить и на предметы чувств (mundus phaenomenon) свой принцип тождества неразличимого, действительный только для понятий о вещах вообще, и вообразил, будто тем самым внес немалый вклад в естествознание. Конечно, если я знаю каплю воды как вещь в себе по всем ее внутренним определениям, то я не могу

считать ее отличной от другой капли, если понятие первой капли как целое тождественно с понятием второй. Но если капля есть явление в пространстве, то она имеет место не только в рассудке (среди понятий), но и в чувственном внешнем созерцании (в пространстве), и здесь физические места совершенно безразличны к внутренним определениям вещей, и место $= b$ может принять вещь, совершенно подобную и равную другой вещи, находящейся в месте $= a$, точно так же как если бы эта вещь была в такой же степени иной по своим внутренним свойствам. Различие по занимаемому месту в пространстве делает уже само по себе, без всяких других условий, не только возможными, но и необходимыми множественность и различение предметов как явлений. Следовательно, мнимый закон Лейбница есть не закон природы, а только аналитическое правило для сравнения вещей посредством одних лишь понятий.

Во-вторых, основоположение, гласящее, что реальности (как одни лишь утверждения) никогда логически не противоречат друг другу, есть совершенно истинное положение об отношении между понятиями, но оно не имеет никакого значения ни когда речь идет о природе, ни когда речь идет о вещи в себе (о которой мы понятия не имеем). В самом деле, реальная противоположность встречается везде, где $A - B = 0$, т. е. где реальности, связанные в одном субъекте, уничтожают действия друг друга; таковы все на каждом шагу встречающиеся в природе действия и противодействия, которые основываются на силах и потому должны называться realitates phaenomena. Общая механика может даже a priori установить в виде правила эмпирическое условие этой противоположности, указывая на противоположность направлений,— условие, о котором ничего не знает трансцендентальное понятие реальности. Хотя г-н фон Лейбниц и не возвестил об этом законе с помпой как о новом основоположении, тем не менее он воспользовался им для новых утверждений, и его последователи прямо включили этот закон в свою лейбницевско-вольфовскую систему. Согласно этому основоположению, всякое зло, например, есть

только следствие ограниченности твари, т. е. следствие отрицаний, так как только отрицание может быть противоположно реальности (в одном лишь понятии о вещи вообще это в самом деле так, но не в вещах как явлениях). Подобным же образом сторонники Лейбница считали не только возможным, но и естественным объединять в одном существе всю реальность без каких-либо причиняющих беспокойство противоположностей, так как они знали только один вид противоположности — противоречие (посредством которого упраздняется понятие самой вещи), но не противоположность, приводящую к взаимному разрушению, когда одно реальное основание уничтожает следствия другого, условия же для того, чтобы представить себе такую противоположность, мы находим только в чувственности.

В-третьих, монадология Лейбница не имеет никакого иного основания, кроме того, что этот философ представлял себе различие между внутренним и внешним только в отношении к рассудку. Субстанции вообще должны иметь что-то *внутреннее*, т. е. нечто свободное от всех внешних отношений, следовательно, также и от сложения. Стало быть, основу внутреннего [содержания] вещей в себе составляет простое. Но внутреннее, присущее состоянию вещей в себе, не может также заключаться в их положении в пространстве, фигуре, соприкосновении или движении (все эти определения суть внешние отношения), и потому мы не можем приписывать субстанциям никаких других внутренних состояний, кроме того состояния, благодаря которому мы внутренне определяем свое собственное чувство, а именно кроме *состояния представлений*. Так появились монады, которые должны быть первовеществом всей Вселенной, хотя деятельная сила их состоит только в представлениях, так что, собственно, они действуют лишь в самих себе.

По этой же причине в учении Лейбница принципом возможного *общения между субстанциями* не могло быть физическое влияние, а должна была быть *предустановленная гармония*. В самом деле, так как все имеет лишь внутренний характер, т. е. занято своими представлениями, то состояние представлений одной

субстанции не может находиться ни в какой действенной связи с состоянием представлений другой, какая-то третья причина, влияющая на все субстанции вместе, должна согласовать их состояния друг с другом, и притом не посредством случайного, в каждом отдельном случае особо оказываемого содействия (systema assistentiae), а посредством единства идеи причины, которая действительна для всех субстанций и от которой все субстанции должны получать свое существование и постоянность, а стало быть, и согласование друг с другом сообразно общим законам.

В-четвертых, известное *учение* Лейбница о *времени* и *пространстве*, интеллектуализирующее эти формы чувственности, возникло исключительно из той же иллюзии трансцендентальной рефлексии. Если я хочу одним лишь рассудком представить себе внешние отношения вещей, то это можно сделать только посредством понятия об их воздействии друг на друга, и если я хочу связать одно состояние вещи с другим ее состоянием, то это может произойти только в чередовании оснований и следствий. Поэтому Лейбниц мыслил пространство как определенный порядок в общении между субстанциями, а время — как динамическую последовательность их состояний. То особое и от вещей независимое, что, казалось бы, присуще пространству и времени, он приписывал *неясности* этих понятий, вследствие которой то, что есть лишь форма динамических отношений, принимается за особое созерцание, самостоятельно существующее и предшествующее самим вещам. Таким образом, пространство и время были в его учении умопостигаемой формой связи между вещами в себе (между субстанциями и их состояниями), а вещи были умопостигаемыми субстанциями (substantiae noumena). Но в то же время он хотел сделать эти понятия действительными также и для явлений, так как он не считал чувственность особым способом созерцания, а искал источник всех, даже и эмпирических, представлений о предметах в рассудке, оставляя чувственности лишь достойное презрения занятие — спутывать и искажать представления рассудка.

Между тем если бы мы даже и могли высказывать синтетические суждения о *вещах в себе* посредством чистого рассудка (что, однако, невозможно), то такие суждения вовсе не могли бы относиться к явлениям, которые не представляют собой вещей в себе. Следовательно, в этом последнем случае я должен был бы сравнивать свои понятия в трансцендентальной рефлексии всегда лишь при наличии чувственности, и тогда окажется, что пространство и время суть определения не вещей в себе, а явлений: каковы вещи в себе, я не знаю и мне незачем это знать, потому что вещь никогда не может предстать мне иначе как в явлении.

Точно так же я обращаюсь и с остальными рефлективными понятиями. Материя есть substantia phaenomenon. То, что внутренне ей присуще, я ищу во всех частях пространства, занимаемого ею, и во всех производимых ею действиях, которые, конечно, могут быть лишь явлениями внешних чувств. Следовательно, я не нахожу ничего безусловно внутреннего, а всегда нахожу только сравнительно внутреннее, состоящее в свою очередь из внешних отношений. Только безусловно внутреннее [содержание] материи, согласно чистому рассудку, есть химера, так как материя вовсе не есть предмет для чистого рассудка; трансцендентальный же объект, лежащий, быть может, в основе того явления, которое мы называем материей, есть лишь нечто, чего мы не могли бы понять, если бы даже кто-нибудь мог сказать, что́ оно такое: слова понятны нам лишь в том случае, если им соответствует что-то в созерцании. Если сетование *мы не познаем ничего внутреннего в вещах* должно обозначать, что чистым рассудком мы не можем понять, каковы являющиеся нам вещи сами по себе, то такое сетование несправедливо и неразумно: оно вытекает из желания познавать, стало быть, созерцать вещи, не пользуясь чувствами, следовательно, из желания обладать познавательными способностями, совершенно отличающимися от человеческих способностей не только по степени, но даже по характеру созерцания и способу [познания], следовательно, из желания быть не людьми, а какими-то существами, о которых мы не можем даже сказать, возможны ли они и тем

более каковы они. Наблюдение и анализ явлений проникают внутрь природы, и неизвестно, как далеко мы со временем продвинемся в этом. Но если даже вся природа раскрылась бы перед нами, мы никогда не были бы в состоянии ответить на трансцендентальные вопросы, выходящие за пределы природы, так как даже и свою собственную душу нам не дано наблюдать с помощью каких-либо иных созерцаний, кроме тех, которые доставляются нам нашим внутренним чувством, а между тем в ней заложена тайна происхождения нашей чувственности. Отношение чувственности к объекту и трансцендентальное основание этого единства, без сомнения, скрыты слишком глубоко, чтобы мы, познающие даже и самих себя только посредством внутреннего чувства, стало быть, как явление, могли применить столь неподобающее орудие нашего исследования для чего-то иного, кроме того, чтобы все вновь и вновь находить лишь явления, нечувственную причину которых мы так страстно хотели бы исследовать.

Эта критика выводов, основанных на одних лишь актах рефлексии, полезна в особенности тем, что ясно доказывает ничтожность всех выводов о предметах, сравниваемых друг с другом исключительно лишь в рассудке, и вместе с тем подтверждает то, о чем мы главным образом твердили, а именно что явления, хотя их и нельзя в качестве вещей в себе причислить к объектам чистого рассудка, тем не менее суть единственные объекты, в отношении которых наше знание может иметь объективную реальность, т. е. быть таким знанием, в котором понятиям соответствует созерцание.

Если мы занимаемся только логической рефлексией, то мы сравниваем в рассудке только свои понятия, дабы узнать, имеют ли они одно и то же содержание, противоречат ли они друг другу или нет, содержится ли что-то в понятии внутренне или присоединяется к нему извне, а также какое из двух понятий следует признать данным, а какое — только способом, каким мыслят данное понятие. Но если я применяю эти понятия к предмету вообще (в трансцендентальном смысле), не определяя точнее, есть ли это предмет чувственного или интеллектуального созерцания, то при этом

тотчас же обнаруживаются ограничения (нельзя выходить за пределы этого понятия), искажающие всякое эмпирическое применение понятий и тем самым доказывающие, что представление о предмете как вещи вообще не только *не полно*, но без чувственного определения представления и независимо от эмпирического условия содержит в себе *противоречие*, так что мы должны или отвлекаться от всякого предмета (в логике), или, если допускаем его, должны мыслить его при наличии чувственного созерцания; стало быть, [познание] умопостигаемого требовало бы совершенно особого способа созерцания, не присущего нам; и так как мы им не обладаем, то умопостигаемое *для нас* ничто, но ввиду этого и явления не могут быть предметами самими по себе. В самом деле, если я мыслю лишь вещи вообще, то различия во внешних отношениях не составляют, конечно, различий между самими вещами, а скорее предполагают их, и если понятие об одной вещи внутренне вовсе не отличается от понятия о другой вещи, то я лишь ставлю одну и ту же вещь в различные отношения. Далее, путем присоединения одного лишь утверждения (реальности) к другим положительное [содержание вещи] возрастает и от него ничто не отнимается и ничто не уничтожается в нем; поэтому реальные [содержания] в вещах вообще не могут быть противоположны друг другу, и т. п.

* * *

Понятия рефлексии, как мы показали, оказывают из-за некоторого их неправильного толкования такое влияние на способы применения рассудка, что соблазнили даже одного из самых проницательных философов построить мнимую систему интеллектуального познания, стремящуюся определить свои предметы без помощи чувств. Именно поэтому изложение причины ошибок, кроющейся в амфиболии этих понятий как источнике ложных основоположений, приносит большую пользу, с достоверностью определяя и отстаивая границы рассудка.

То, что присуще или противоречит общему понятию, без сомнения, также присуще или противоречит

и всем подчиненным ему частным понятиям (dictum de *omni* et nullo); однако было бы нелепо изменить это логическое основоположение в таком смысле, будто все, что не содержится в общем понятии, не содержится также и в частных, подчиненных ему понятиях; ведь эти последние потому и суть частные понятия, что содержат в себе больше, чем мыслится в общем понятии. Между тем в действительности вся интеллектуалистская система Лейбница построена на этом последнем основоположении, и потому она рушится вместе с ним и вместе со всеми вытекающими из него двусмысленностями в применении рассудка.

Положение о тождестве неразличимого основывается, собственно, на предпосылке, что если в понятии о вещи вообще нет ничего различимого, то его нет и в самих вещах, так что все вещи, не отличающиеся друг от друга по самому своему понятию (по качеству или количеству), совершенно тождественны (numero eadem). Но так как в понятии о вещи отвлекаются от многих необходимых условий ее созерцания, то отсюда со странной торопливостью делают вывод, будто то, от чего отвлекаются, вовсе не существует, а вещи приписывают лишь то, что содержится в ее понятии.

Понятие кубического фута пространства, где бы и сколько бы раз я его ни мыслил, само по себе совершенно одно и то же. Но два кубических фута в пространстве отличаются друг от друга уже своим местом (numero diversa); эти места суть условия созерцания, в котором дается объект этого понятия, и, не входя в понятие, они тем не менее относятся к нашей чувственности в целом. Точно так же в понятии о вещи нет никакого противоречия, если ничто отрицательное не связано [в нем] с утвердительным, и одни лишь утвердительные понятия, соединенные вместе, не могут привести к устранению [чего-то]. Но в чувственном созерцании, в котором дается реальность (например, движение), встречаются условия (противоположные направления), от которых мы отвлеклись в понятии движения вообще, но которые делают возможным противоречие, правда не логическое, а состоящее в том, что из одного лишь положительного получается нуль. По-

этому нельзя утверждать, будто все реальности находятся в согласии друг с другом потому, что между их понятиями нет никакого противоречия*. Если опираться на одни лишь понятия, то внутреннее [содержание вещей] есть субстрат всех определений отношения или всех внешних определений. Следовательно, если я отвлекаюсь от всех условий созерцания и придерживаюсь исключительно понятия вещи вообще, то я могу отвлечься от всех внешних отношений, и все же у меня должно оставаться еще понятие того, что́ вовсе не есть отношение, а означает лишь внутренние определения. На первый взгляд отсюда следует вывод, что в каждой вещи (субстанции) есть нечто безусловно внутреннее, предшествующее всем внешним определениям и впервые делающее их возможными; стало быть, этот субстрат есть нечто не содержащее уже в себе никаких внешних отношений, следовательно, нечто *простое* (ведь телесные вещи всегда суть лишь отношения, по крайней мере отношения частей, [находящихся] вне друг друга), и так как мы не знаем никаких безусловно внутренних определений, кроме данных нашим внутренним чувством, то отсюда как будто вытекает, что этот субстрат не только прост, но и (по аналогии с нашим внутренним чувством) определяется *представлениями*, т. е. все вещи суть, собственно, *монады*, или простые сущности, одаренные представлениями. Все это и было бы совершенно правильно, если бы к числу условий, без которых нам не могут быть даны предметы внешнего созерцания и от которых отвлекается чистое понятие, не принадлежало ничего, кроме понятия о вещи вообще. Между тем оказывается, что

* Если бы кто хотел прибегнуть здесь к обычной уловке, а именно сослаться на то, что по крайней мере realitates noumena не могут действовать друг против друга, тот должен был бы привести пример такой чистой и нечувственной реальности, чтобы можно было понять, представляет ли она собой вообще что-то или она ничего не представляет. Между тем мы не может привести ни одного примера иначе как из опыта, который никогда не доставляет ничего иного, кроме phaenomena; это положение, оказывается, означает лишь, что понятие, содержащее одни лишь утверждения, не содержит никаких отрицаний, но в этом положении никто и не сомневался.

постоянное явление в пространстве (непроницаемая протяженность) может содержать в себе одни лишь отношения, не заключая в себе ничего безусловно внутреннего, и тем не менее быть первым субстратом всякого внешнего восприятия. Конечно, с помощью одних лишь понятий я не могу мыслить ничего внешнего без чего-то внутреннего, потому что понятия отношения предполагают уже наличие безусловно данных вещей и невозможны без них. Но так как в созерцании содержится нечто, что отнюдь не заключается в одном лишь понятии о вещи вообще и дает субстрат, вовсе не познаваемый посредством одних лишь понятий, а именно пространство, которое вместе со всем, что в нем содержится, состоит из одних лишь формальных или же реальных отношений, то я не имею права, основываясь только на том, что *посредством одних лишь понятий* никакая вещь не может быть представлена без чего-то абсолютно внутреннего, утверждать, будто и в самих вещах, подчиненных этим понятиям, и в их *созерцании* нет ничего внешнего, в основе которого не лежало бы нечто безусловно внутреннее. В самом деле, если мы отвлечемся от всех условий созерцания, то, конечно, в одном лишь понятии нам не останется ничего, кроме внутреннего вообще с его отношениями, благодаря которым только и возможно внешнее. Однако эта необходимость основывается лишь на абстракции и не имеется в вещах, поскольку они даются в созерцании с такими определениями, которые выражают только отношения и не имеют ничего внутреннего в своей основе, так как они не вещи в себе, а только явления. И в самом деле, все, что мы знаем о материи, сводится к одним лишь отношениям (то, что мы называем внутренними определениями материи, внутренне лишь в относительном смысле), но тем не менее среди них есть самостоятельные и постоянные отношения, посредством которых нам дается определенный предмет. То обстоятельство, что если отвлечься от этих отношений, то ничего не останется для мышления, не устраняет понятия о вещи как явлении, а также понятия о предмете in abstracto, но устраняет всякую возможность предмета, определимого согласно одним лишь поня-

тиям, т. е. ноумена. Конечно, странно слышать, что вещь целиком должна состоять из отношений, но ведь такая вещь есть лишь явление и ее нельзя мыслить посредством чистых категорий: она представляет собой лишь отношения чего-то вообще к чувствам. Точно так же если мы имеем дело с одними лишь понятиями, то мы не можем мыслить отношения вещей in abstracto иначе, как предполагая, что одна вещь составляет причину определений другой — таково ведь само наше рассудочное понятие об отношениях. Но так как в этом случае мы отвлекаемся от всякого созерцания, то мы совершенно упускаем из виду способ, которым [части] многообразного могут определять место друг для друга, а именно упускаем из виду форму чувственности (пространство), которая, однако, предшествует всякой эмпирической причинности.

Если под чисто умопостигаемыми предметами мы будем разуметь вещи, мыслимые посредством одних лишь категорий, без всякой схемы чувственности, то такие вещи невозможны. В самом деле, способ нашего чувственного созерцания, каким нам даются предметы, есть условие объективного применения всех наших рассудочных понятий, и если мы отвлекаемся от этого созерцания, то наши рассудочные понятия не имеют никакого отношения к какому-нибудь объекту. Даже если бы мы и допустили какой-нибудь иной способ созерцания кроме нашего чувственного, то все равно наши функции мышления не имели бы никакого значения для него. Если же под умопостигаемыми предметами мы подразумеваем только предметы нечувственного созерцания, к которым наши категории, конечно, неприменимы и о которых мы поэтому никогда не можем иметь какое-либо знание (ни созерцание, ни понятие), то в этом чисто негативном значении ноумены, разумеется, должны быть допущены: в этом случае ноумен означает лишь, что наш способ созерцания направлен не на все вещи, а только на предметы наших чувств и поэтому сфера его объективной значимости ограничена, так что остается еще место для какого-то иного способа созерцания и, следовательно, также для вещей как объектов этого способа созерцания. Но в таком

случае понятие ноумена — проблематическое понятие: оно есть представление о вещи, о которой мы не можем сказать ни то, что она возможна, ни то, что она невозможна, так как мы не знаем иного способа созерцания, кроме своего чувственного созерцания, и не знаем иного вида понятий, кроме категорий; между тем ни наши категории, ни наши созерцания не подходят ни к какому внечувственному предмету. Следовательно, мы еще не имеем права расширить в положительном смысле область предметов нашего мышления за пределы условий нашей чувственности и допускать кроме явлений еще предметы чистого мышления, т. е. ноумены, так как эти предметы не имеют никакого положительного значения, на которое можно было бы указать. Нельзя ведь не признать, что одних лишь категорий еще недостаточно для познания вещей в себе, и без *данных* чувственности они были бы только субъективными формами единства рассудка без всякого предмета. Правда, мышление само по себе не есть продукт чувств, и в этом смысле оно не ограничено ими, но это еще не дает ему права на самостоятельное чистое применение без присоединения чувственности, так как в этом случае мышление не имеет объекта. Нельзя также считать ноумены подобным *объектом*, так как ноумен есть именно проблематическое понятие предмета для совершенно иных созерцаний, чем наши, и для совершенно иного рассудка, чем наш, стало быть, для такого рассудка, который сам есть проблема. Итак, понятие ноумена не есть понятие объекта; оно представляет собой только неизбежно связанный с ограничением нашей чувственности вопрос, не существуют ли предметы, совершенно независимые от наших чувственных созерцаний. На этот вопрос можно дать только следующий неопределенный ответ: так как чувственное созерцание направлено не на все вещи без различия, то остается место для других различных предметов, следовательно, они не отрицаются безусловно, но за неимением определенного понятия (так как никакая категория для этого не пригодна) нельзя также и утверждать, что они суть предметы для нашего рассудка.

Таким образом, рассудок ограничивает чувственность, не расширяя этим своей собственной сферы, и так как он предупреждает чувственность, чтобы она не притязала на знание вещей в себе и занималась лишь явлениями, то он мыслит предмет сам по себе, однако только как трансцендентальный объект, который составляет причину явления (не будучи, следовательно, сам явлением) и который нельзя мыслить ни как величину, ни как реальность, ни как субстанцию и т. п. (потому что эти понятия всегда нуждаются в чувственных формах, в которых они определяют предмет); стало быть, об этом объекте совершенно неизвестно, имеется ли он в нас или вне нас и был бы он уничтожен вместе с чувственностью или он остался бы и после ее устранения. Если мы желаем назвать этот объект ноуменом, потому что представление о нем не имеет чувственного характера, то мы вольны это сделать. Но так как мы не можем применить к нему ни одно из наших рассудочных понятий, то это представление все же остается для нас пустым и служит лишь для того, чтобы обозначить границы нашего чувственного познания и оставить место, которое мы не можем заполнить ни с помощью возможного опыта, ни посредством чистого рассудка.

Итак, критика этого чистого рассудка не позволяет нам создавать новую область предметов, кроме тех, которые могут предстать ему как явления, и запрещает уноситься в умопостигаемые миры, хотя бы даже только в понятие о них. Вполне простительное заблуждение, которое очевиднейшим образом приводит нас к этому, но не может быть оправдано, состоит в том, что применению рассудка вопреки его назначению придают трансцендентальный характер, и предметам, т. е. возможным созерцаниям, приходится сообразоваться с понятиями, а не понятиям — с возможными созерцаниями (на которых только и покоится объективная значимость понятий). Причина этого в свою очередь заключается в том, что апперцепция и вместе с ней мышление предшествуют всякому возможному определенному расположению представлений. Поэтому, мысля нечто вообще и определяя его с одной стороны чувственно, мы тем не менее отличаем общий и in abstracto представляе-

мый предмет от этого способа созерцания его. При этом у нас остается способ определения предмета с помощью одного лишь мышления, который, правда, есть лишь логическая форма без содержания, но, несмотря на это, кажется нам способом существования объекта самого по себе (ноумена) безотносительно к созерцанию, ограничивающемуся нашими чувствами.

* *
*

Заканчивая трансцендентальную аналитику, мы должны еще кое-что добавить, что само по себе не имеет особенно важного значения, но, пожалуй, необходимо для полноты системы. Высшее понятие, с которого обычно начинают трансцендентальную философию, есть деление на возможное и невозможное. Но так как всяким делением предполагается уже разделенное понятие, то необходимо допускать более высокое понятие; и это есть понятие о предмете вообще (взятом проблематически, без решения вопроса о том, есть ли этот предмет что-то или он ничто). Так как категории суть единственные понятия, относящиеся к предмету вообще, то решить вопрос о том, есть ли предмет что-то или он ничто, следует согласно порядку категорий и по их указанию.

1. Понятиям всего, многого и одного противоположно понятие, все уничтожающее, т. е. понятие *ни одного*; таким образом, предмет понятия, которому не соответствует никакое созерцание, которое можно было бы указать, есть ничто; иными словами, такое понятие не имеет объекта подобно ноуменам, которые нельзя причислить к области возможного, хотя из этого еще не следует, что они должны быть признаны невозможными (ens rationis), или подобно, может быть, некоторым основным силам, которые мыслятся, правда, без противоречий, но и без примеров, почерпнутых из опыта, а потому не должны быть причислены к области возможного.

2. Реальность есть *нечто*, а отрицание есть *ничто*, а именно оно есть понятие об отсутствии предмета, каковы понятия тени, холода (nihil privativum).

3. Одна лишь форма созерцания без субстанции сама по себе есть не предмет, а только формальное условие для предмета (как явления), как, например, чистое пространство и чистое время, которые, правда, как формы созерцания суть нечто, но сами они не предметы, которые можно созерцать (ens imaginarium).

4. Предмет понятия, противоречащего самому себе, есть ничто, так как это понятие есть ничто, невозможное, как, например, прямолинейная двусторонняя фигура (nihil negativum).

Таблица этого деления понятия *ничто* (соответствующее ей деление понятия *нечто* ясно само собой) должна быть поэтому изображена следующим образом:

Ничто

как

1. *Пустое понятие без предмета*,
ens rationis

2. *Пустой предмет понятия*,
nihil privativum

3. *Пустое созерцание без предмета*,
ens imaginarium

4. *Пустой предмет без понятия*,
nihil negativum.

Отсюда видно, что пустое порождение мысли (№ 1) отличается от бессмысленной вещи (№ 4) тем, что первую нельзя причислить к области возможного, потому что она есть только вымысел (хотя и не противоречивый), а вторая противоположна возможному, так как понятие упраздняет даже само себя. Но и то и другое пустые понятия. Что касается nihil privativum (№ 2) и ens imaginarium (№ 3), то они суть пустые данные для понятий. Нельзя представить себе тьму, если чувствам не дан свет, точно так же нельзя представить себе пространство, если не восприняты протяженные вещи. И отрицание, и одна лишь форма созерцания не могут без чего-то реального быть объектами.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЛОГИКИ ОТДЕЛ ВТОРОЙ

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА

ВВЕДЕНИЕ

I. О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ВИДИМОСТИ

Выше мы назвали диалектику вообще *логикой видимости*. Это не значит, что она есть учение о *вероятности*; в самом деле, вероятность есть истина, однако познанная с помощью недостаточных оснований; следовательно, это — познание, хотя и недостаточное, но тем не менее оно не вводит в заблуждение, и потому его не следует отделять от аналитической части логики. Еще меньше оснований отождествлять *явление* (Erscheinung) и *видимость* (Schein). В самом деле, истина или видимость находятся не в предмете, поскольку его созерцают, а в суждении о предмете, поскольку его мыслят. Поэтому можно, пожалуй, с полным правом сказать, что чувства не ошибаются, однако не потому, что они всегда правильно судят, а потому, что они вообще не судят. Следовательно, и истина, и ошибка, а значит, и видимость, вводящая в заблуждение, имеют место только в суждении, т. е. только в отношении предмета к нашему рассудку. В знании, полностью согласующемся с законами рассудка, не бывает никакого заблуждения. В представлении чувств также не бывает никакого заблуждения (потому что они вообще не содержат в себе суждения). Никакая сила природы не может сама собой отступать от своих собственных законов. Поэтому ни рассудок сам по себе (без влияния посторонней причины), ни чувства сами по себе не могли бы заблуждаться. Рассудок сам по

себе не может заблуждаться потому, что, когда он действует только по своим законам, результат его (суждение) необходимо должен согласоваться с этими законами, а в согласии с законами рассудка и заключается формальная сторона всякой истины. В чувствах не содержится никакого суждения — ни истинного, ни ложного. Так как у нас нет иного источника знания, кроме этих двух, то отсюда следует, что заблуждение происходит только от незаметного влияния чувственности на рассудок, вследствие чего субъективные основания суждения соединяются с объективными и отклоняют их от их назначения*, подобно тому как движущееся тело само по себе всегда продолжало бы двигаться в одном и том же направлении по прямой линии, но, если одновременно на него влияет другая сила в другом направлении, оно начинает двигаться по кривой линии. Поэтому, чтобы отличить собственное действие рассудка от примешивающейся к нему силы, следует рассмотреть ложное суждение как диагональ между двумя силами, определяющими суждение по двум различным направлениям, как бы образующим между собой угол, и разложить сложное действие их на простые действия рассудка и чувственности; в чистых априорных суждениях это разложение должно производиться с помощью трансцендентальной рефлексии, посредством которой (как уже было сказано) всякому представлению указывается его место в соответствующей ему познавательной способности, а стало быть, определяется и влияние познавательной способности на представление.

Наша задача состоит здесь в том, чтобы рассматривать эмпирическую видимость (например, оптический обман), которая имеет место при эмпирическом применении в общем верных правил рассудка и под влиянием воображения приводит способность суждения к ошибкам; мы будем заниматься здесь исключи-

* Чувственность, положенная в основу рассудка как объект, к которому рассудок применяет свои функции, есть источник реальных знаний. Но та же самая чувственность в той мере, в какой она влияет на деятельность рассудка и побуждает его к построению суждений, становится основанием заблуждения.

тельно *трансцендентальной видимостью*, влияющей на основоположения, применение которых вовсе не рассчитано на сферу опыта, а ведь опыт мог бы по крайней мере дать нам критерий их истинности; трансцендентальная видимость вопреки всем предостережениям критики совсем уводит нас за пределы эмпирического применения категорий и обольщает призрачными надеждами на расширение *чистого рассудка*. Основоположения, применение которых целиком остается в пределах возможного опыта, мы будем называть *имманентными*, а те основоположения, которые должны выходить за эти пределы, мы будем называть *трансцендентными*. Однако под этим термином я разумею не *трансцендентальное* применение категорий или злоупотребление ими, представляющее собой просто ошибку способности суждения, которая недостаточно обуздана критикой и потому мало обращает внимания на границы области, внутри которой только и допустима деятельность чистого рассудка; трансцендентными я называю те основоположения, которые действительно побуждают нас разрушить все пограничные столбы и вступить на совершенно новую почву, не признающую никакой демаркации. Поэтому термины *трансцендентальный* и *трансцендентный* не тождественны. Приведенные выше основоположения чистого рассудка должны иметь только эмпирическое, а не трансцендентальное, или выходящее за пределы опыта, применение. Основоположения, устраняющие эти границы и даже повелевающие переступить их, называются *трансцендентными*. Если нашей критике удается вскрыть иллюзорность этих претенциозных основоположений, то в отличие от них вышеупомянутые основоположения, имеющие чисто эмпирическое применение, можно будет назвать *имманентными* основоположениями чистого рассудка.

Логическая видимость, состоящая лишь в подражании формам разума (видимость ложных выводов), возникает исключительно из отсутствия внимания к логическим правилам. Поэтому стоит только сосредоточить внимание на данных случаях, и логическая видимость полностью исчезает. Трансцендентальная же ви-

димость не прекращается даже и в том случае, если мы уже вскрыли ее и ясно увидели ее ничтожность с помощью трансцендентальной критики (как, например, иллюзорность суждения *мир должен иметь начало во времени*). Причина этого заключается в том, что наш разум (рассматриваемый субъективно как познавательная способность человека) содержит в себе основные правила и принципы своего применения, имеющие вид вполне объективных основоположений; это обстоятельство и приводит к тому, что субъективная необходимость соединения наших понятий в пользу рассудка принимается нами за объективную необходимость определения вещей в себе. Этой *иллюзии* никак нельзя избежать, точно так же как нельзя избежать того, что море кажется посредине более высоким, чем у берега, так как средину его мы видим при посредстве более высоких лучей, или точно так же как даже астроном не в состоянии воспрепятствовать тому, что луна кажется при восходе большей, хотя астроном и не обманывается этой видимостью.

Итак, трансцендентальная диалектика довольствуется тем, что вскрывает видимость трансцендентных суждений и вместе с тем предохраняет нас от ее обмана. Но она никогда не добьется того, чтобы эта видимость совсем исчезла (подобно логической видимости) и перестала быть видимостью. Ведь мы имеем здесь дело с *естественной* и неизбежной *иллюзией*, которая, сама опираясь на субъективные основоположения, выдает их за объективные, между тем как логическая диалектика, пытаясь обнаружить ложные выводы, имеет дело только с ошибками, когда руководствуемся основоположениями, или с искусственной видимостью, когда подражаем им. Следовательно, существует естественная и неизбежная диалектика чистого разума, не такая, в которой какой-нибудь простак запутывается сам по недостатку знаний или которую искусственно создает какой-нибудь софист, чтобы сбить с толку разумных людей, а такая, которая неотъемлемо присуща человеческому разуму и не перестает обольщать его даже после того, как мы раскрыли

ее ложный блеск, и постоянно вводит его в минутные заблуждения, которые необходимо все вновь и вновь устранять.

II. О ЧИСТОМ РАЗУМЕ КАК ИСТОЧНИКЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ВИДИМОСТИ

A. О разуме вообще

Всякое наше знание начинает с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего для обработки материала созерцаний и для подведения его под высшее единство мышления. Я должен теперь дать дефиницию этой высшей способности познания и чувствую себя в несколько затруднительном положении. Как и рассудок, разум имеет чисто формальное, т. е. логическое, применение, когда он отвлекается от всякого содержания познания, но он имеет также и реальное применение, так как он сам заключает в себе источник определенных понятий и основоположений, которые он не заимствует ни из чувств, ни из рассудка. Способность разума в первом смысле, конечно, давно уже разъяснена логикой как способность делать опосредствованные выводы (в отличие от непосредственных выводов, consequentiis immediatis), но отсюда еще нельзя усмотреть способность разума во втором смысле, способность его производить понятия. Так как здесь имеет место деление разума на логическую и трансцендентальную способность, то мы должны искать высшее понятие этого источника познания, охватывающее оба понятия. Но по аналогии с рассудочными понятиями мы можем ожидать, что логическое понятие содержит в себе также ключ к трансцендентальному понятию и что таблица функций рассудочных понятий даст вместе с тем родословную понятий разума.

В первой части своей трансцендентальной логики мы определяли рассудок как способность давать правила; здесь мы отличаем разум от рассудка тем, что называем разум *способностью давать принципы.*

Термин *принцип* имеет двоякий смысл и обычно обозначает лишь такое знание, которое можно применить как принцип, хотя само по себе и по своему происхождению оно вовсе не принцип. Всякое общее положение, хотя бы оно было заимствовано даже из опыта (путем индукции), может служить большей посылкой в умозаключении; но это еще не означает, что оно само есть принцип. Математические аксиомы (например, между двумя точками можно провести только одну прямую линию) относятся даже к числу общих априорных знаний и потому в отношении случаев, которые можно подвести под них, справедливо называются принципами. Однако это еще не дает мне права утверждать, что я познаю это свойство прямых линий вообще и само по себе из принципов, так как [в действительности] оно познается только в чистом созерцании.

Поэтому я назову познанием из принципов лишь такое знание, в котором я познаю частное в общем посредством понятий. Таким образом, всякое умозаключение есть форма вывода знания из принципа, так как бо́льшая посылка дает всегда понятие, благодаря которому все, что подводится под его условие, познается из него согласно принципу. Так как всякое общее знание может служить большей посылкой в умозаключении и так как рассудок a priori доставляет подобные общие положения, то они, если иметь в виду их возможное применение, также могут называться принципами.

Однако если рассматривать эти основоположения чистого рассудка сами по себе по их происхождению, то они оказываются вовсе не познаниями из понятий. В самом деле, они даже не были бы возможны a priori, если бы мы не прибегали к помощи чистого созерцания (в математике) или условий возможного опыта вообще. [Например], утверждение, что все происходящее имеет причину, вовсе нельзя вывести из понятия происходящего вообще; скорее наоборот, это основоположение показывает, каким образом впервые можно приобрести определенное эмпирическое понятие о происходящем.

Итак, рассудок вовсе не может доставить синтетические знания из понятий, но именно такие знания я

называю принципами в абсолютном смысле слова, тогда как общие положения вообще можно назвать относительными принципами.

Давно уже высказывается пожелание, которое, быть может, когда-нибудь исполнится,— чтобы вместо бесконечного разнообразия гражданских законов были найдены их принципы, так как только в разрешении этой задачи и состоит секрет упрощения законодательства. Но законы этого рода суть лишь ограничения нашей свободы условиями, при которых она вполне согласуется с самой собой; стало быть, они направлены на то, что полностью составляет наше собственное творение и причиной чего можем быть мы сами посредством этих понятий. Однако требование объяснить, каким образом предметы сами по себе, природа вещей подчиняются принципу и должны определяться одними лишь понятиями, представляется если не невозможным, то по крайней мере очень нелепым. Как бы дело ни обстояло здесь в действительности (исследование этого вопроса еще предстоит нам), во всяком случае отсюда ясно, что познание из принципов (самих по себе) есть нечто совершенно иное, чем познание чистого рассудка, которое, правда, также может предшествовать другим знаниям в виде принципа, но само по себе (поскольку оно имеет синтетический характер) не основывается на одном лишь мышлении и не заключает в себе общего согласно понятиям.

Если рассудок есть способность создавать единство явлений посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам. Следовательно, разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок, чтобы с помощью понятий a priori придать многообразным его знаниям единство, которое можно назвать единством разума и которое совершенно иного рода, чем то единство, которое может быть осуществлено рассудком.

Таково общее понятие о способности разума, насколько можно разъяснить его, совершенно не прибегая к примерам (которые будут даны в дальнейшем).

B. О логическом применении разума

Обычно проводят различие между тем, что познается непосредственно, и тем, что выводят лишь посредством умозаключения. То, что в фигуре, ограниченной тремя прямыми линиями, имеется три угла, познается непосредственно; но то, что сумма этих углов равна двум прямым, выведено лишь посредством умозаключения. Так как мы постоянно нуждаемся в умозаключениях и потому совершенно привыкли к ним, то в конце концов мы перестаем замечать это различие и, как, например, в случае так называемого обмана чувств, считаем непосредственно воспринятым то, что в действительности выведено лишь путем умозаключения. В каждом умозаключении есть основное положение, затем положение, вытекающее из него, т. е. вывод, и, наконец, заключение (Consequenz), которое неизбежно связывает истинность вывода с истинностью основного положения. Если выведенное суждение содержится в основном положении таким образом, что может быть выведено из него без помощи третьего представления, то заключение называется непосредственным (consequentia immediata); я предпочел бы назвать его рассудочным заключением. Если же кроме знания, положенного в основу, для получения вывода необходимо еще другое суждение, то такое заключение называется умозаключением. В суждении *все люди смертны* уже содержатся суждения *некоторые люди смертны, некоторые смертные суть люди, ничто не смертное не есть человек*, и потому все эти суждения суть непосредственные выводы из первого положения. Положение же *все ученые смертны* не содержится в данном положении (так как понятие *ученый* вовсе не входит в него) и может быть выведено из него лишь с помощью посредствующего суждения.

Во всяком умозаключении я мыслю с помощью *рассудка* прежде всего *правило* (major). Во-вторых, с помощью *способности суждения* я *подвожу* некоторое знание под условие правила (minor). Наконец, *разумом* я a priori *определяю* свое знание посредством предиката правила (conclusio). Отношение между зна-

нием и его условием, выражаемое большей посылкой как правилом, определяет собой различные виды умозаключений. Следовательно, видов умозаключений, как и видов суждений, может быть именно три, поскольку они отличаются друг от друга по способу, каким они выражают отношение знания в рассудке; эти виды суть *категорические, гипотетические* и *разделительные* умозаключения.

Если, как это нередко случается, вывод задан как суждение, чтобы посмотреть, не вытекает ли он из уже данных суждений, посредством которых мыслится совершенно иной предмет, то я ищу в рассудке утверждение этого вывода, а именно не находится ли оно в рассудке при определенных условиях согласно общему правилу. Если я нахожу такое условие и если объект вывода можно подвести под данное условие, то вывод вытекает из правила, *действительного также и для других предметов познания*. Отсюда видно, что при построении умозаключений разум стремится свести огромное многообразие знаний рассудка к наименьшему числу принципов (общих условий) и таким образом достигнуть высшего их единства.

С. О чистом применении разума

Можно ли изолировать разум, и если можно, то представляет ли он собой самостоятельный источник понятий и суждений, которые возникают исключительно из него и через которые он имеет отношение к предметам, или же разум есть только подчиненная способность придавать данным знаниям некоторую, а именно логическую, форму, способность, благодаря которой рассудочные знания подчиняются друг другу, а низшие правила — высшим правилам (условие которых охватывает условие первых), насколько этого можно достигнуть путем сравнения их,— вот вопрос, которым мы пока должны заниматься. Многообразие правил и единство принципов в самом деле требуются разумом для того, чтобы привести рассудок в полное согласие с самим собой, подобно тому как рассудок

подводит многообразное [содержание] созерцания под понятия и тем самым придает многообразию связность. Однако такое основоположение не предписывает объектам никакого закона и не содержит в себе основания возможности вообще познавать и определять объекты, как таковые. Оно только субъективный закон управления тем, чем располагает наш рассудок, закон, требующий, чтобы мы путем сравнения рассудочных понятий сводили общее применение их к возможно меньшему числу их, но это не дает нам права придавать указанному правилу также объективную значимость и требовать от самих предметов такого согласия, которое было бы удобно нашему рассудку и содействовало бы его расширению. Короче говоря, вопрос состоит в следующем: содержит ли разум a priori, сам по себе, т. е. чистый разум, синтетические основоположения и правила и каковы могут быть эти принципы?

Формальный и логический образ действия разума в умозаключениях уже в достаточной степени указывает, на каком основании будет покоиться его трансцендентальный принцип в синтетическом познании посредством чистого разума.

Во-первых, умозаключение направлено не на созерцания, чтобы подводить их под правила (как это делает рассудок посредством своих категорий), а на понятия и суждения. Следовательно, если чистый разум и направлен на предметы, то все же он не имеет непосредственного отношения к ним и к созерцанию их, а относится только к рассудку и его суждениям, которые уже прямо обращаются к чувствам и их созерцаниям, чтобы определять их предмет. Следовательно, достигаемое разумом единство не есть единство возможного опыта, а существенно отличается от последнего как единства, достигаемого рассудком. Основоположение, согласно которому все, что происходит, имеет причину, вовсе не есть положение, познаваемое и предписываемое разумом. Оно делает возможным единство опыта и ничего не заимствует из разума, который без этого отношения к возможному опыту, исходя из одних лишь понятий, не мог бы предписать такого синтетического единства.

Во-вторых, разум в своем логическом применении ищет общее условие своего суждения (вывода), и само умозаключение есть не что иное, как суждение, построенное путем подведения его условия под общее правило (бо́льшая посылка). Так как это правило в свою очередь становится предметом такой же деятельности разума и потому должно искать условия для условия (посредством просиллогизма), восходя настолько, насколько это возможно, то отсюда ясно, что собственное основоположение разума вообще (в его логическом применении) состоит в подыскивании безусловного для обусловленного рассудочного знания, чтобы завершить единство этого знания.

Но это логическое правило может сделаться принципом *чистого разума* только при допущении, что если дано обусловленное, то вместе с тем дан (т. е. содержится в предмете и его связях) и весь ряд подчиненных друг другу условий, который поэтому сам безусловен.

Но такое основоположение чистого разума совершенно очевидно имеет *синтетический* характер, так как обусловленное аналитически относится к какому-нибудь условию, но вовсе не к безусловному. Из этого основоположения должны возникать также различные синтетические положения, совершенно неизвестные чистому рассудку, так как он имеет дело только с предметами возможного опыта, знание и синтез которых всегда обусловлены. Если безусловное действительно существует, то его можно особо рассматривать с точки зрения всех определений, которые отличают его от всего обусловленного, поэтому оно должно дать материал для некоторых априорных синтетических положений.

Однако основоположения, вытекающие из этого высшего принципа чистого разума, должны быть *трансцендентными* в отношении всех явлений, т. е. эмпирическое применение этого принципа никогда не может быть адекватным ему. Следовательно, этот принцип совершенно отличается от всех основоположений рассудка (применение которых полностью *имманентно,* так как предметом их служит только возможность опыта),

В трансцендентальной диалектике перед нами стоит задача разрешить следующие вопросы: имеет ли основоположение, согласно которому ряд условий (в синтезе явлений или же мышления, направленного на вещи вообще) простирается до безусловного, объективную истинность или нет и какие следствия вытекают из него для эмпирического применения рассудка? Или, быть может, такого объективно значимого основоположения разума вовсе нет, а есть только логическое предписание — восходя ко все более отдаленным (höhern) условиям, приближаться к полноте их и тем самым вносить в наше познание высшее возможное для нас единство, достигаемое разумом? Не принимается ли эта потребность разума по недоразумению за трансцендентальное основоположение чистого разума, который слишком поспешно постулирует в самих предметах такую беспредельную полноту ряда условий? Какие недоразумения и иллюзии могут в последнем случае проникать в умозаключения, которые заимствуют свою бóльшую посылку из чистого разума (и эта посылка, быть может, представляет собой скорее petitio, чем постулат) и восходят от опыта к его условиям? Эти вопросы мы будем решать, исходя из источников трансцендентальной диалектики, глубоко скрытых в человеческом разуме. Мы разделим эту диалектику на два главных раздела: в первом из них мы исследуем *трансцендентные понятия* чистого разума, а во втором — трансцендентные и *диалектические умозаключения* чистого разума.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ДИАЛЕКТИКИ КНИГА ПЕРВАЯ

О ПОНЯТИЯХ ЧИСТОГО РАЗУМА

Каковы бы ни были обстоятельства, при которых возможны понятия из чистого разума, во всяком случае они получаются не одной лишь рефлексией, а путем умозаключений. Рассудочные понятия мыслятся также a priori до опыта и для целей его, но они не содержат в себе ничего, кроме единства рефлексии о явлениях, поскольку они необходимо должны принадлежать к

одному возможному эмпирическому сознанию. Только благодаря им становится возможным знание и определение предмета. Следовательно, они прежде всего дают материал для умозаключений, и им не предшествуют никакие априорные понятия о предметах, из которых можно было бы вывести их путем умозаключений. Объективная же реальность их основывается исключительно на том, что они составляют интеллектуальную форму всякого опыта, и потому их применение всегда может быть указано в опыте.

Самый термин *понятие разума* уже указывает на то, что такие понятия не дают ограничивать себя сферой опыта, так как они относятся к такому знанию, в котором всякое эмпирическое знание составляет лишь часть (быть может, это знание есть возможный опыт или его эмпирический синтез, взятые в целом) и к которому не может подняться никакой действительный опыт, хотя он и входит всегда в него. Понятия разума служат для *концептуального познания* (zum Begreifen), подобно тому как рассудочные понятия — для *понимания* (zum Verstehen) (восприятий). Если понятия разума содержат в себе безусловное, то они касаются чего-то такого, чему подчинен весь опыт, но что само никогда не бывает предметом опыта; это есть нечто такое, к чему приводит разум в своих заключениях из опыта и соответственно чему он оценивает и измеряет степень своего эмпирического применения, но что само никогда не входит в эмпирический синтез как его составная часть. Если, несмотря на это, такие понятия имеют объективную значимость, то они могут называться conceptus ratiocinati (правильно выведенные понятия); если же они не имеют объективной значимости, то они возникают по крайней мере благодаря видимости выведения и могут называться conceptus ratiocinantes (умствующие понятия). Однако так как этот вопрос должен быть решен прежде всего в разделе о диалектических выводах чистого разума, то мы еще не можем принимать его во внимание, но предварительно, подобно тому как мы назвали чистые рассудочные понятия категориями, мы обозначим новым термином также и понятия чистого разума,

а именно назовем их трансцендентальными идеями, и приступим теперь к объяснению и обоснованию этого названия.

ПЕРВОЙ КНИГИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ДИАЛЕКТИКИ

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

Об идеях вообще

Несмотря на большое богатство нашего языка, мыслящий человек нередко затрудняется найти термин, точно соответствующий его понятию, и потому этот термин не может сделаться действительно понятным не только другим, но даже и ему самому. Изобретать новые слова — значит притязать на законодательство в языке, что редко увенчивается успехом. Прежде чем прибегнуть к этому крайнему средству, полезно обратиться к мертвым языкам и к языку науки, дабы поискать, нет ли в них такого понятия вместе с соответствующим ему термином, и если бы даже старое употребление термина сделалось сомнительным из-за неосмотрительности его творцов, все же лучше закрепить главный его смысл (хотя бы и оставалось неизвестным, употреблялся ли термин первоначально точь-в-точь в таком значении), чем испортить дело тем, что останешься непонятым.

Поэтому если для определенного понятия имеется только одно слово в уже установившемся значении, точно соответствующее этому понятию, отличение которого от других, близких ему понятий имеет большое значение, то не следует быть расточительным и для разнообразия применять его синонимически взамен других слов, а следует старательно сохранять за ним его собственное значение; иначе легко может случиться, что термин перестанет привлекать к себе внимание, затеряется в куче других терминов с совершенно иными значениями и утратится сама мысль, сохранить которую мог бы только этот термин.

Платон пользовался термином *идея* так, что, очевидно, подразумевал под ним нечто не только никогда

не заимствуемое из чувств, но, поскольку в опыте нет ничего совпадающего с идеями, даже далеко превосходящее понятия рассудка, которыми занимался Аристотель. У Платона идеи суть прообразы самих вещей, а не только ключ к возможному опыту, каковы категории. По мнению Платона, идеи вытекают из высшего разума и отсюда становятся достоянием человеческого разума, который, однако, утратил теперь свое первоначальное состояние и вынужден лишь с трудом восстанавливать путем воспоминаний (которые называются философией) свои старые, теперь весьма потускневшие идеи. Я не собираюсь заниматься здесь исследованием литературы, чтобы установить точный смысл термина *идея* у этого великого философа. Замечу только, что нередко и в обыденной речи, и в сочинениях путем сравнения мыслей, высказываемых автором о своем предмете, мы понимаем его лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил свое понятие и из-за этого иногда говорил или даже думал несогласно со своими собственными намерениями.

Платон ясно видел, что наша познавательная способность ощущает гораздо более высокую потребность, чем разбирать явления по складам согласно синтетическому единству, чтобы узреть в них опыт; он видел, что наш разум естественно уносится в область знаний так далеко, что ни один предмет, который может быть дан опытом, никогда не сможет совпасть с этими знаниями, и тем не менее они обладают реальностью и вовсе не есть химеры.

Платон находил идеи преимущественно во всем практическом *, т. е. в том, что основывается на свободе, которая в свою очередь подчинена знаниям, состав-

---

* Он распространял, правда, свое понятие [идеи] также на спекулятивные знания, если только они были чисты и априорны, и даже на математику, хотя она имеет свои объекты лишь в *возможном* опыте. В этом отношении я не могу следовать за ним, точно так же как не могу согласиться с его мистической дедукцией идей и с преувеличениями, которые привели его как бы к гипостазированию идей; впрочем, возвышенный язык, которым он при этом пользовался, вполне допускает более спокойное и более соответствующее природе вещей изложение.

ляющим истинный продукт разума. Черпать понятия добродетели из опыта, принимать за образец источника знания (как это действительно сделали многие) то, что в лучшем случае может служить разве лишь примером несовершенного объяснения,— значит превращать добродетель в какую-то изменчивую в зависимости от времени и обстоятельств, не подчиненную никаким правилам, двусмысленную нелепость. Между тем всякий знает, что, когда ему кого-нибудь представляют как образец добродетели, подлинник, с которым он сравнивает мнимый образец и единственно по которому он его оценивает, он всегда находит только в своей собственной голове. Этот подлинник и есть идея добродетели, в отношении которой все возможные предметы опыта служат, правда, примерами (доказательством того, что требования, предъявляемые понятиями разума, до известной степени исполнимы), но вовсе не прообразами. Из того, что человек никогда не будет поступать адекватно тому, что содержит в себе чистая идея добродетели, вовсе не следует, будто эта идея есть химера. В самом деле, несмотря на это, всякое суждение о моральном достоинстве или моральной негодности возможно только при посредстве этой идеи; стало быть, она необходимо лежит в основе всякого приближения к моральному совершенству, на каком бы отдалении от него ни держали нас препятствия, заложенные в человеческой природе и неопределимые по своей степени.

Платоновская республика [38] вошла в пословицу как якобы разительный пример несбыточного совершенства, возможного только в уме досужего мыслителя. Брукер [39] считает смешным утверждение философа, что государь не может управлять хорошо, если он не причастен идеям. Между тем было бы гораздо лучше проследить эту мысль внимательнее и осветить ее новыми исследованиями (там, где великий философ оставил нас без своих указаний), а не отмахнуться от нее как от бесполезной под жалким и вредным предлогом того, что она неосуществима. Государственный строй, основанный на *наибольшей человеческой свободе* согласно законам, благодаря которым *свобода каждого совместима со свободой всех остальных* (я не говорю о величайшем

счастье, так как оно должно явиться само собой), есть во всяком случае необходимая идея, которую следует брать за основу при составлении не только конституции государства, но и всякого отдельного закона; при этом нужно прежде всего отвлечься от имеющихся препятствий, которые, быть может, вовсе не вытекают неизбежно из человеческой природы, а возникают скорее из-за пренебрежения к истинным идеям при составлении законов. В самом деле, нет ничего более вредного и менее достойного философа, чем невежественные ссылки на мнимопротиворечащий опыт, которого вовсе и не было бы, если бы законодательные учреждения были созданы в свое время согласно идеям, а не сообразно грубым понятиям, которые разрушили все благие намерения именно потому, что были заимствованы из опыта. Чем в большем соответствии с этой идеей находились бы законодательство и управление, тем более редкими, без всякого сомнения, сделались бы наказания, и вполне разумно утверждать (как это делает Платон), что при совершенном строе они вовсе не были бы нужны. Хотя этого совершенного строя никогда не будет, тем не менее следует считать правильной идею, которая выставляет этот maximum в качестве прообраза, чтобы, руководствуясь им, постепенно приближать законосообразное общественное устройство к возможно большему совершенству. В самом деле, какова та высшая ступень, на которой человечество вынуждено будет остановиться, и, следовательно, как велика та пропасть, которая необходимо должна остаться между идеей и ее осуществлением,— этого никто не должен и не может определять, так как здесь все зависит от свободы, которая может перешагнуть через всякую данную границу.

Впрочем, не только в области нравственности, где человеческий разум обнаруживает истинную причинность и где идеи становятся действующими причинами (поступков и их объектов), но и в отношении самой природы Платон справедливо усматривает явные признаки происхождения ее из идей. Растение, животное, правильное устройство мироздания (и, вероятно, всего естественного порядка) ясно показывают, что они воз-

можны лишь согласно идеям; и, хотя ни одно живое существо в условиях своего существования как особи не совпадает с идеей самого совершенного в его виде (точно так же как человек не совпадает с идеей человечества, хотя и носит ее в своей собственной душе как прообраз своих поступков), тем не менее эти идеи определены в высшем разуме каждая в отдельности, неизменно и полностью и составляют первоначальные причины вещей, и единственно лишь совокупность связи вещей во Вселенной адекватна идее. Если устранить гиперболическое в способе выражения [Платона], то нельзя не признать, что полет мысли философа, возвысившегося от четкого наблюдения физического в миропорядке к архитектонической связи его согласно целям, т. е. идеям, заслуживает уважения и подражания; что же касается принципов нравственности, законодательства и религии, где только идея (добра) делает возможным опыт, хотя они и не могут быть полностью выражены в нем, то в этой области Платон имеет совершенно особую заслугу, которую не признают только потому, что его учение оценивают исходя из тех эмпирических правил, значимость которых как принципов именно и должен был отрицать опыт. В самом деле, что касается природы, то именно опыт дает нам правила и служит источником истины; в отношении же нравственных законов опыт (увы!) есть источник видимости, и, устанавливая законы того, что *дóлжно делать*, было бы в высшей степени предосудительно заимствовать их из того, что *делается*, или ограничиваться этим.

Вместо всех этих рассуждений, надлежащее развитие которых действительно составляет истинное достоинство философии, мы займемся здесь не столь блестящей, но все же не бесполезной работой: будем выравнивать и укреплять почву для этого величественного здания нравственности, так как разум, тщетно копавшийся в этой почве в надежде найти сокровища, изрыл ее, как крот, подземными ходами, которые угрожают прочности самого здания. Мы должны теперь обстоятельно ознакомиться с трансцендентальным применением чистого разума, с его принципами и идеями, чтобы иметь возможность в надлежащей мере определить

влияние и ценность чистого разума. Но прежде чем закончить эти предварительные замечания, я прошу тех, кому дорога философия (а таковых на словах больше, чем на самом деле), если это и последующие соображения будут признаны убедительными, взять под свою защиту термин *идея* в его первоначальном значении, чтобы он не смешивался более с другими терминами, которыми обычно без всякого разбора обозначают всевозможные виды представлений, и чтобы наука не страдала от этого. Ведь у нас нет недостатка в обозначениях, вполне соответствующих каждому виду представлений, так что нам вовсе нет надобности вторгаться в чужие владения. Вот их градация. *Представление* вообще (repraesentatio) есть род. Ему подчинено сознательное представление (perceptio). *Ощущение* (sensatio) есть *перцепция,* имеющая отношение исключительно к субъекту как модификация его состояния; объективная перцепция есть *познание* (cognitio). Познание есть или *созерцание,* или *понятие* (intuitus vel conceptus). Созерцание имеет непосредственное отношение к предмету и всегда бывает единичным, а понятие имеет отношение к предмету опосредствованно, при посредстве признака, который может быть общим для нескольких вещей. Понятие бывает или *эмпирическим,* или *чистым;* чистое понятие, поскольку оно имеет свое начало исключительно в рассудке (а не в чистом образе чувственности), называется notio. Понятие, состоящее из notiones и выходящее за пределы возможного опыта, есть *идея,* или понятие разума. Для тех, кто привык к такому различению, невыносимо, когда представление о красном называют идеей. На самом деле это представление не есть даже notio (рассудочное понятие).

ПЕРВОЙ КНИГИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ДИАЛЕКТИКИ РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

О трансцендентальных идеях

Трансцендентальная аналитика дала нам пример того, как одна лишь логическая форма нашего знания может быть источником чистых априорных понятий,

которые до всякого опыта дают представления о предметах или, вернее, указывают синтетическое единство, причем именно это единство делает возможным эмпирическое знание о предметах. Форма суждений (превращенная в понятие о синтезе созерцаний) дает нам категории, направляющие применение рассудка в опыте. Точно так же мы можем ожидать, что форма умозаключений, если применить ее к синтетическому единству созерцаний сообразно категориям, окажется источником особых априорных понятий, которые мы можем назвать чистыми понятиями разума, или *трансцендентальными идеями*, и которые будут определять согласно принципам применение рассудка в совокупности всего опыта.

Функция разума, когда он делает выводы, состоит во всеобщности знания согласно понятиям, и само умозаключение есть суждение, a priori определяемое во всем объеме своего условия. Суждение *Кай смертен* могло бы быть почерпнуто мной из опыта с помощью одного лишь рассудка. Но я ищу понятие, содержащее в себе условие, при котором дается предикат (утверждение вообще) этого суждения (в данном случае понятие человека), и, после того как я подвожу понятие под это условие, взятое во всем его объеме (все люди смертны), я определяю сообразно этому знание о моем предмете (Кай смертен).

Таким образом, в выводе умозаключения мы ограничиваем предикат определенным предметом, после того как мыслили его сначала в большей посылке во всем его объеме при определенном условии. Эта полнота объема в отношении к такому условию называется *всеобщностью* (universalitas). В синтезе созерцаний ей соответствует *целокупность* (universitas), или *тотальность*, условий. Следовательно, трансцендентальное понятие разума есть не что иное, как понятие *целокупности условий* для данного обусловленного. Но так как только *безусловное* делает возможной целокупность условий и, наоборот, целокупность условий всегда сама безусловна, то отсюда следует, что чистое понятие разума вообще может быть объяснено через понятие безусловного, поскольку оно содержит в себе основание синтеза обусловленного.

Сколько есть видов отношения, которые рассудок представляет себе посредством категорий, столько же должно быть и чистых понятий разума. Иными словами, мы должны искать, ***во-первых,*** *безусловное категорического* синтеза в *субъекте*, ***во-вторых,*** безусловное *гипотетического* синтеза членов *ряда* и, ***в-третьих,*** безусловное *разделительного* синтеза частей в *системе*.

Имеется столько же видов умозаключений, из которых каждый приводит к безусловному через просиллогизмы: первый — к субъекту, который сам уже не предикат, второй — к предпосылке, которая сама не нуждается уже в другой, и третий — к агрегату членов деления, которые не нуждаются ни в каком дополнении для завершения деления понятия. Поэтому чистые понятия целокупности в синтезе условий, чтобы довести, если возможно, единство рассудка до безусловного, необходимы и основаны в природе человеческого разума, по крайней мере как задачи, если даже для этих трансцендентальных понятий и нет соответствующего применения in concreto, и, стало быть, не приносят никакой иной пользы, кроме того, что дают рассудку такое направление, при котором он, стремясь к возможно большему расширению, приходил бы также к согласию с самим собой во всех отношениях.

Говоря здесь о целокупности условий и о безусловном как общей рубрике всех понятий разума, мы опять наталкиваемся на термин, без которого обойтись невозможно, хотя и нельзя пользоваться им уверенно ввиду двусмысленности, присущей ему из-за продолжительного злоупотребления им. Слово ***абсолютный*** — одно из немногих слов, соответствующих в своем первоначальном значении понятию, для точного обозначения которого непригодно ни одно другое слово того же языка; поэтому потеря такого слова, или, что одно и то же, неопределенное употребление его, должна привести также к потере самого понятия, и притом такого понятия, которым усиленно занимается разум, так что утрата его не может не нанести большой ущерб всем трансцендентальным исследованиям. Слово *абсолютный* часто употребляется теперь просто для того, чтобы показать, что нечто имеет отношение к какой-нибудь вещи,

рассматриваемой *в себе,* следовательно, *внутренне.* В этом смысле слова *абсолютно возможный* обозначали бы то, что возможно в себе (interne), что́ в действительности есть *наименьшее* из того, что можно сказать о каком-нибудь предмете. С другой стороны, то же слово иногда употребляется, чтобы показать, что нечто действительно во всех отношениях (неограниченно, как, например, абсолютное господство), и в этом смысле выражение *абсолютно возможный* обозначало бы то, что *возможно* со всех точек зрения и *во всех отношениях;* а это *наибольшее* из того, что можно сказать о возможности вещи. Иногда, правда, оба эти значения совпадают. Так, например, то, что внутренне невозможно, невозможно также и во всех отношениях, стало быть, абсолютно невозможно. Но в большинстве случаев эти два значения бесконечно далеки друг от друга, и из того, что нечто само по себе возможно, я никоим образом не могу заключать, будто оно тем самым возможно также во всех отношениях, стало быть, абсолютно возможно. Более того, в дальнейшем я покажу, что абсолютная необходимость отнюдь не во всех случаях зависит от внутренней необходимости и, следовательно, не должна рассматриваться как равнозначная ей. Правда, если противоположность чего-то внутренне невозможна, то эта противоположность невозможна также во всех отношениях, стало быть, само это нечто абсолютно необходимо; но я не могу заключать обратное, будто противоположность того, что абсолютно необходимо, *внутренне* невозможна, т. е. будто *абсолютная* необходимость вещей есть *внутренняя* необходимость. В самом деле, эта внутренняя необходимость в определенных случаях есть не более как пустое слово, с которым нельзя связать никакое понятие, в то время как понятие необходимости вещи во всех отношениях (в отношении ко всему возможному) заключает в себе совершенно особые определения. Так как утрата понятия, имеющего широкое применение в спекулятивной философии, никогда не может быть безразличной для философов, то я надеюсь, что они не отнесутся равнодушно также и к определению и тщательному сохранению термина, с которым связано такое понятие.

Итак, я буду пользоваться словом *абсолютный* в этом более широком значении и буду противополагать его тому, что действительно лишь в некоторой степени или в особых случаях; в самом деле, последнее значение ограничено условиями, тогда как первое действительно без всяких ограничений.

Трансцендентальное понятие разума всегда относится только к абсолютной целокупности в синтезе условий и заканчивается не иначе как в абсолютно безусловном, т. е. безусловном во всех отношениях. В самом деле, чистый разум все предоставляет рассудку, который имеет прямое отношение к предметам созерцания или, вернее, к их синтезу в воображении. Чистый разум сохраняет за собой одну лишь абсолютную целокупность в применении рассудочных понятий и стремится довести синтетическое единство, которое мыслится в категориях, до абсолютно безусловного. Поэтому такое единство можно назвать *разумным единством* явлений, тогда как единство, выражаемое категориями, можно назвать *рассудочным единством*. Таким образом, разум имеет отношение только к применению рассудка, и притом не поскольку рассудок содержит в себе основание возможного опыта (так как абсолютная целокупность условий есть понятие, неприменимое в опыте, потому что никакой опыт не бывает безусловным), а для того, чтобы предписать ему направление для достижения такого единства, о котором рассудок не имеет никакого понятия и которое состоит в соединении всех действий рассудка в отношении каждого предмета в *абсолютное целое*. Поэтому объективное применение чистых понятий разума всегда *трансцендентно*, между тем как объективное применение чистых рассудочных понятий по своей природе всегда должно быть *имманентным*, так как оно ограничено только возможным опытом.

Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет. Следовательно, чистые понятия разума, о которых мы говорим, суть *трансцендентальные идеи*. Это понятия чистого разума, так как в них всякое опытное знание рассматривается как определенное абсолютной целокупностью условий. Они

не вымышлены произвольно, а даны природой самого разума и потому необходимо имеют отношение ко всему применению рассудка. Наконец, эти понятия трансцендентны и выходят за пределы всякого опыта, в котором, следовательно, никогда не бывает предмета, адекватного трансцендентальной идее. Назвать идею — это значит сказать *очень много* в отношении объекта (как предмета чистого рассудка), но именно поэтому *очень мало* в отношении субъекта (т. е. в отношении его действительности при эмпирических условиях), так как идея, будучи понятием некоторого максимума, никогда не может быть in concreto дана адекватно. А так как чисто спекулятивное применение разума стремится, собственно, к адекватности и так как приближение к понятию, которое, однако, практически никогда не может быть достигнуто, равносильно тому, как если бы понятие оказалось совершенно неудачным, то о подобных понятиях говорят: это *только идея*. Можно сказать, например, что абсолютное целое всех явлений есть *только идея*, так как мы никогда не можем образно представить это целое, и потому оно остается *проблемой* без всякого разрешения. Наоборот, так как в практическом применении рассудка дело идет исключительно о действиях согласно правилам, то идея практического разума всегда может быть дана in concreto, хотя, правда, лишь отчасти; более того, она — необходимое условие всякого практического применения разума. Осуществление ее всегда ограничено и недостаточно, но эти границы неопределимы, следовательно, ее осуществление всегда находится под влиянием понятия абсолютного совершенства. Вот почему практическая идея всегда в высшей степени плодотворна и в отношении совершаемых действий крайне необходима. Она побуждает чистый разум действительно производить то, что содержится в его понятиях; поэтому о мудрости нельзя пренебрежительно говорить: она *только идея*; именно потому, что она есть идея необходимого единства всех возможных целей, она как первоначальное, по крайней мере ограничивающее, условие должна служить правилом для всего практического.

Хотя мы и должны сказать о трансцендентальных понятиях разума, что *они суть только идеи*, тем не менее нам ни в коем случае нельзя считать их излишними и пустячными. В самом деле, хотя с помощью их и нельзя определить ни один объект, тем не менее они в сущности и незаметно служат рассудку каноном его широкого и общего применения; правда, с помощью идей он познает только те предметы, которые познал бы на основе своих понятий, но все же они направляют его лучше и еще дальше в этом его познании. Не говоря уже о том, что идеи, весьма вероятно, делают возможным переход от естественных понятий к практическим и таким образом могут дать самим моральным идеям опору и связь со спекулятивными знаниями разума. Разъяснение всех этих вопросов будет дано ниже.

Однако соответственно своей цели мы оставим здесь в стороне практические идеи и рассмотрим разум только в спекулятивном и, даже еще более ограниченно, только в трансцендентальном применении. Здесь мы должны пойти тем же путем, что и выше при дедукции категорий: мы должны исследовать логическую форму познания разумом и установить, не становится ли разум благодаря этому также источником понятий, что дает возможность рассматривать объекты сами по себе как a priori синтетически определенные в отношении той или другой функции разума. Разум, рассматриваемый как способность определенной логической формы познания, есть способность умозаключать, т. е. строить суждение опосредствованно (через подведение условия возможного суждения под условие данного суждения). Данное суждение есть общее правило (бо́льшая посылка, major). Подведение условия другого возможного суждения под условие правила есть меньшая посылка (minor). Действительное суждение, высказывающее утверждение правила *в подведенном под него случае*, есть вывод (conclusio). В самом деле, правило высказывает что-то в общей форме при определенном условии; положим, что в данном случае условие правила оказывается налицо; тогда то, что вообще действительно при этом условии, должно рассматриваться как действи-

тельное и в данном случае (содержащем в себе это условие). Легко заметить, что разум приходит к познанию при помощи действий рассудка, составляющих ряд условий. Если к суждению *все тела способны изменяться* я могу прийти только благодаря тому, что я начинаю с более отдаленного знания (в котором понятие тела еще не содержится, но есть уже условие для этого знания): все сложное способно изменяться; если отсюда я могу идти к более близкому знанию, которое подчинено условию первого знания, а именно к утверждению, что тела сложны; если, наконец, только отсюда я могу идти к знанию, сочетающему более отдаленное знание (способно изменяться) с искомым знанием, утверждая, следовательно, что тела способны к изменению,— то я пришел к знанию (к выводу) через ряд условий (посылок). Но всякий ряд, показатель которого (показатель категорического или гипотетического суждения) дан, может быть продолжен; стало быть, это же самое действие разума ведет к ratiocinatio polysyllogistica, т. е. к ряду умозаключений, который может быть продолжен в бесконечные дали или на стороне условий (per prosyllogismos), или на стороне обусловленного (per episyllogismos) [40].

Не трудно заметить, однако, что цепь, или ряд, просиллогизмов, т. е. цепь знаний, приобретенных посредством выводов, на стороне оснований или условий для данного знания, иными словами, *восходящий ряд* умозаключений должен иначе относиться к способности разума, чем *нисходящий ряд*, т. е. продвижение разума на стороне обусловленного через эписиллогизмы. В самом деле, в первом случае познание (conclusio) дано только как обусловленное; поэтому к нему можно прийти посредством разума не иначе как при допущении, что все члены ряда на стороне условий даны (целокупность в ряду посылок), так как только при этом допущении выводимое суждение возможно a priori; на стороне же обусловленного, или следствий, мыслится только *возникающий*, а не допущенный уже *целиком* или *данный* ряд, стало быть, [мыслится] только потенциальное продвижение. Поэтому если знание рассматривается как обусловленное, то разум вынужден рас-

сматривать весь ряд условий по восходящей линии как завершенный и данный во всей своей целокупности. Но если то же самое знание рассматривается и как условие других знаний, составляющих некоторый ряд следствий по нисходящей линии, то разуму может быть совершенно безразлично, как далеко заходит это продвижение a parte posteriori и вообще возможна ли целокупность этого ряда: для предлежащего вывода он в этом ряде не нуждается, так как вывод уже в достаточной степени определен и удостоверен своими основаниями a parte priori. Имеет ли [данный] ряд посылок на стороне условий нечто *первое* в качестве высшего условия или не имеет и, стало быть, этот ряд a parte priori не ограничен,— все равно он должен содержать в себе целокупность условия, если даже допустить, что мы не в состоянии охватить его, и весь ряд должен быть безусловно истинным, если обусловленное, рассматриваемое как вытекающее из этого ряда следствие, должно считаться истинным. Это есть требование разума, который возвещает свое познание как a priori определенное и необходимое — или само по себе, и в таком случае оно не нуждается ни в каких основаниях, или оно выведено как член такого ряда оснований, который сам обладает безусловной истинностью.

ПЕРВОЙ КНИГИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ДИАЛЕКТИКИ
РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

Система трансцендентальных идей

Мы имеем здесь дело не с логической диалектикой, которая отвлекается от всякого содержания знания и занимается только тем, что обнаруживает в форме умозаключений ложный блеск, а с трансцендентальной диалектикой, которая должна совершенно a priori содержать в себе источник определенных знаний из чистого разума и полученных путем умозаключений понятий, предмет которых никак не может быть дан эмпирически, так что они всецело находятся вне способности чистого рассудка. Из естественного отношения,

которое должно существовать между трансцендентальным и логическим применением нашего знания как в умозаключениях, так и в суждениях, мы заключили, что имеется только три вида диалектических выводов, соответствующих трем видам умозаключений, посредством которых разум, исходя из принципов, может достичь познания, и что в каждом из этих видов задача разума состоит в том, чтобы восходить от обусловленного синтеза, которым всегда связан рассудок, к безусловному синтезу, к которому рассудок никогда не может прийти.

Всеобщее всякого отношения, которое могут иметь наши представления, это 1) отношение к субъекту, 2) отношение к объектам, притом или как явлениям, или как предметам мышления вообще. Если соединить это подразделение с вышеуказанным, то всякое отношение представлений, о которых мы можем иметь или понятие, или идею, будет трояким: 1) отношение к субъекту, 2) к многообразному [содержанию] объекта в явлении, 3) ко всем вещам вообще.

Все чистые понятия вообще имеют дело с синтетическим единством представлений, но понятия чистого разума (трансцендентальные идеи) имеют дело с безусловным синтетическим единством всех условий вообще. Следовательно, все трансцендентальные идеи можно разделить на *три класса:* из них ***первый*** содержит в себе абсолютное (безусловное) *единство мыслящего субъекта,* ***второй*** — абсолютное *единство ряда условий явлений*, а ***третий*** — абсолютное *единство условий всех предметов мышления вообще.*

Мыслящий субъект есть предмет *психологии,* совокупность всех явлений (мир) есть предмет *космологии,* а вещь, содержащая в себе высшее условие возможности всего, что́ можно мыслить (сущность всех сущностей), есть предмет *теологии.* Таким образом, чистый разум дает идею для трансцендентального учения о душе (psychologia rationalis), для трансцендентальной науки о мире (cosmologia rationalis) и, наконец, также для трансцендентального познания бога (theologia transcendentalis). И самый план любой из этих наук не исходит из рассудка, даже если бы рас-

судок был связан с высшим логическим применением разума, т. е. пользовался всеми возможными умозаключениями, чтобы подняться от одного из своих предметов (явления) ко всем другим до самых отдаленных звеньев эмпирического синтеза: план этих наук есть чистый и подлинный продукт или проблема одного лишь чистого разума.

Какие виды чистых понятий разума принадлежат к этим трем разрядам всех трансцендентальных идей, об этом будет подробно сказано в следующем разделе. Они следуют пути, предначертанному категориями, так как чистый разум всегда имеет отношение не прямо к предметам, а к понятиям рассудка о них. Точно так же лишь путем всестороннего исследования можно выяснить, каким образом разум исключительно благодаря синтетическому применению той же функции, которой он пользуется для категорических умозаключений, необходимо должен приходить к понятию абсолютного единства *мыслящего субъекта*, каким образом логические действия разума в гипотетических умозаключениях должны повлечь за собой идею абсолютно безусловного *в ряду* данных условий и, наконец, каким образом одна лишь форма разделительного умозаключения необходимо должна привести к высшему понятию разума — к понятию *сущности всех сущностей.* Между тем на первый взгляд такая мысль кажется в высшей степени парадоксальной.

Собственно, *объективная дедукция* этих трансцендентальных идей в отличие от дедукции категорий невозможна. В самом деле, эти идеи не имеют отношения ни к какому объекту, который мог бы быть дан адекватно им, именно потому, что они суть только идеи. Но субъективное выведение идей из природы нашего разума мы могли предпринять и уже осуществили в настоящем разделе.

Не трудно заметить, что чистый разум имеет своей целью не что иное, как абсолютную целокупность синтеза *на стороне условий* (будет ли это присущность, или зависимость, или схождение), и что ему нет дела до абсолютной полноты *со стороны обусловленного.* Он в самом деле нуждается только в абсолютной целокуп-

ности, чтобы предположить весь ряд условий и тем самым a priori дать его рассудку. Но раз уже налицо полностью (и безусловно) данное условие, то для продолжения ряда нет более нужды в понятии разума, так как рассудок делает каждый шаг вниз от условия к обусловленному самостоятельно. Таким образом, трансцендентальные идеи служат только для *восхождения* в ряду условий к безусловному, т. е. к принципам. Что же касается *нисхождения* к обусловленному, то здесь имеет место широкое применение нашим разумом правил рассудка, правда логическое, а не трансцендентальное, и когда мы создаем идею абсолютной целокупности такого синтеза (progressus), например идею полного ряда всех *будущих* изменений в мире, она есть пустое порождение мысли (ens rationis), мыслимое только произвольно, но вовсе не необходимо предполагаемое разумом. В самом деле, для возможности обусловленного предполагается, правда, целокупность его условий, но не его следствий. Таким образом, подобное понятие не есть трансцендентальная идея, а ведь мы занимаемся исключительно трансцендентальными идеями.

Наконец, нельзя не заметить, что между самими трансцендентальными идеями существует определенная связь и единство и что чистый разум посредством их приводит все свои знания в систему. Продвижение от знания о самом себе (о душе) к познанию мира и через него к познанию первосущности столь естественно, что кажется подобным логическому продвижению разума от посылок к заключению *. Действительно ли

* Настоящая цель исследований метафизики — это только три идеи: *бог, свобода* и *бессмертие*, причем второе понятие, связанное с первым, должно приводить к третьему понятию как к своему необходимому выводу. Все, чем метафизика занимается помимо этих вопросов, служит ей только средством для того, чтобы прийти к этим идеям и их реальности. Она нуждается в них не для целей естествознания, а для того, чтобы выйти за пределы природы. Проникновение в эти идеи сделало бы *теологию, мораль* и путем соединения той и другой *религию*, стало быть высшие цели нашего существования, зависимыми исключительно от способности спекулятивного разума, и ни от чего больше. В систематическом изложении этих идей приве-

имеется здесь в скрытой форме такое же сродство, как между логическим и трансцендентальным применением [разума],— это один из тех вопросов, на которые следует ожидать ответа лишь в дальнейшем ходе нашего исследования. Пока что мы своей цели достигли: трансцендентальные понятия разума, обычно смешиваемые с другими понятиями в теориях философов и даже не отличаемые ими в достаточной степени от рассудочных понятий, выведены нами из этого двусмысленного положения; мы указали источник их и на основании этого также их определенное число, сверх которого уже не может быть ни одной идеи, и имеем возможность представить их в систематической связи, отграничивая тем самым особую область для чистого разума.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ДИАЛЕКТИКИ КНИГА ВТОРАЯ

О ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ ВЫВОДАХ ЧИСТОГО РАЗУМА

Можно сказать, что предметом чистой трансцендентальной идеи служит нечто такое, о чем мы не имеем никакого понятия, хотя идея возникает в разуме совершенно необходимо согласно его первоначальным законам. В самом деле, о предмете, адекватном требованию разума, не может быть никакого рассудочного понятия, т. е. понятия, которое можно было бы указать и сделать наглядным в возможном опыте. Впрочем, мы сумеем найти лучшее выражение и дадим меньше повода к недоразумениям, если скажем, что у нас нет никакого знания о предмете, соответствующем идее, хотя мы можем иметь проблематическое понятие о нем.

Итак, по крайней мере трансцендентальная (субъективная) реальность чистых понятий разума основы-

---

денный порядок их как *синтетический* был бы самым удобным; но в исследовании, которое необходимо должно предшествовать изложению, *аналитический* порядок, обратный предыдущему, более соответствует цели, так как в таком случае мы осуществляем свой великий план, переходя от того, что непосредственно дается нам в опыте, а именно от *психологии*, к *космологии* и от нее к *познанию бога*.

вается на том, что к таким идеям приводит нас необходимое умозаключение. Следовательно, бывают умозаключения, которые не содержат в себе никаких эмпирических посылок и посредством которых мы от чего-то известного нам заключаем к чему-то другому, о чем у нас нет никакого понятия, но чему тем не менее из-за неизбежной видимости мы приписываем объективную реальность. Поэтому такие выводы, если иметь в виду их результат, скорее следует называть *умствующими* заключениями, чем умозаключениями, хотя, если принять во внимание их источник, они заслуживают последнего названия, так как они ведь не вымышлены и возникли не случайно, а имеют своим источником природу разума. Это софистика не людей, а самого чистого разума; даже самый мудрый из людей не в состоянии отделаться от них и разве только после больших усилий может остеречься от заблуждений, но не в силах избавиться от непрестанно дразнящей его и насмехающейся над ним видимости.

Итак, имеется только три вида диалектических умозаключений — столько же, сколько идей, к которым приводят их выводы. В умозаключении ***первого вида*** я заключаю от трансцендентального понятия субъекта, не содержащего в себе ничего многообразного, к абсолютному единству самого этого субъекта, о котором я таким путем не могу иметь никакого понятия. Это диалектическое заключение я буду называть трансцендентальным *паралогизмом*. ***Второй*** вид умствующих заключений касается трансцендентального понятия абсолютной целокупности ряда условий для данного явления вообще: исходя из того, что я всегда имею противоречащее самому себе понятие о безусловном синтетическом единстве на одной стороне ряда, я заключаю к правильности противоположного ему единства, хотя у меня нет о нем даже никакого понятия. Состояние разума в этих диалектических заключениях я буду называть *антиномией* чистого разума. Наконец, согласно ***третьему*** виду умствующих заключений, я заключаю от целокупности условий для того, чтобы мыслить предметы вообще, поскольку они могут быть даны мне, к абсолютному синтетиче-

скому единству всех условий возможности вещей вообще, т. е. от вещей, которых я на основании одного лишь их трансцендентального понятия не знаю, к сущности всех сущностей, которая мне посредством трансцендентного понятия еще менее известна и о безусловной необходимости которой я не могу составить себе никакого понятия. Это диалектическое умозаключение я буду называть *идеалом* чистого разума.

ВТОРОЙ КНИГИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ДИАЛЕКТИКИ
ГЛАВА ПЕРВАЯ

О паралогизмах чистого разума

Логический паралогизм есть ложное по форме умозаключение с каким угодно содержанием. Трансцендентальный же паралогизм имеет трансцендентальное основание для ложного по форме умозаключения. Таким образом, подобное ошибочное умозаключение имеет свое основание в природе человеческого разума и содержит в себе неизбежную, хотя и не непреодолимую, иллюзию.

Теперь мы приходим к понятию, которое не было упомянуто выше в общем перечне трансцендентальных понятий, но тем не менее должно быть причислено к ним, хотя таблица этих понятий нисколько не должна быть из-за этого изменена и признана неполной. Мы говорим здесь о понятии или, если угодно, о суждении *я мыслю*. Не трудно заметить, что оно служит связующим средством для всех понятий вообще, стало быть, и для трансцендентальных; следовательно, оно всегда входит в состав трансцендентальных понятий и потому также трансцендентально, но не может иметь особого обозначения, так как служит лишь указанием на то, что всякое мышление принадлежит сознанию. Однако, как бы оно ни было чисто от всего эмпирического (от впечатлений чувств), все же оно служит для того, чтобы различить двоякого рода предметы, опираясь на природу нашей способности представления. Я, как мыслящее существо, есмь предмет внутреннего чувства и называюсь душой; то, что есть предмет внешних чувств,

называется телом. Поэтому термин *Я*, как мыслящее существо, обозначает уже предмет психологии, которая может называться рациональной психологией, если я хочу знать о душе только то, что может быть выведено независимо от всякого опыта (определяющего меня более точно и in concreto) из понятия *Я*, поскольку оно имеется во всяком мышлении.

Рациональная психология есть смелое предприятие именно такого рода, так как в том случае, если бы к числу оснований познания в этой науке примешивался хотя бы малейший [элемент] эмпирического в моем мышлении, например какое-нибудь отдельное восприятие моего внутреннего состояния, то это была бы уже не рациональная, а *эмпирическая* психология[41]. Таким образом, перед нами есть уже одна мнимая наука, построенная на одном-единственном положении *я мыслю*; основательность или неосновательность ее вполне уместно исследовать здесь, и эта задача соответствует природе трансцендентальной философии. Не следует смущаться тем, что в этом положении, выражающем восприятие меня самого, я имею дело с внутренним опытом, и, стало быть, рациональная психология, построенная на нем, не чистое [учение], а основывается отчасти на эмпирическом принципе. Это внутреннее восприятие действительно есть не более чем апперцепция *я мыслю*, делающая возможными даже все трансцендентальные понятия, которые можно выразить так: я мыслю субстанцию, причину и т. п. В самом деле, внутренний опыт вообще и его возможность или восприятие вообще и его отношение к другим восприятиям, если никакое отдельное различие между ними и определение их эмпирически не даны, следует рассматривать не как эмпирическое знание, а как знание об эмпирическом вообще, и потому оно относится к исследованию возможности всякого опыта, которое несомненно имеет трансцендентальный характер. Самый незначительный объект восприятия (например, хотя бы лишь удовольствие или неудовольствие), который присоединился бы к общему представлению самосознания, тотчас же превратил бы рациональную психологию в эмпирическую.

Итак, *я мыслю* есть единственная ткань (Text) рациональной психологии, из которой она должна развить всю свою мудрость. Само собой разумеется, эта мысль, если она должна быть отнесена к предмету (ко мне самому), не может содержать ничего иного, кроме трансцендентальных предикатов предмета; ведь самый ничтожный эмпирический предикат нарушил бы рациональную чистоту и независимость этой науки от всякого опыта.

Нам следует руководствоваться здесь одними лишь категориями; но так как здесь прежде всего дана вещь, *Я*, как мыслящее существо, то мы начнем с категории субстанции, посредством которой представляется вещь в себе, и отсюда пойдем назад по ряду категорий, в остальном не изменяя их порядка, указанного выше в таблице. Сообразно с этим топика рациональной психологии, из которой должно быть выведено все остальное, что только может содержаться в этой науке, такова:

1. Душа есть *субстанция*,

2. по своему качеству *простая*,

3. в различные времена своего существования численно-тождественна, т. е. представляет собой *единство* (а не множество),

4. находится в отношении к *возможным* предметам в пространстве*.

---

* Из этих выражений, взятых в их трансцендентальной отвлеченности, не легко усмотреть их психологический смысл и угадать, почему последний атрибут души принадлежит к категории *существования*; читатель найдет в дальнейшем изложении достаточное объяснение и обоснование этого. Что же касается латинских терминов, употребляемых мной взамен равнозначных слов родного языка как в этом разделе, так и во всем сочинении в ущерб требованиям хорошего стиля, я должен заметить в свое оправдание, что предпочитаю пожертвовать изяществом языка, чем оставить хоть что-нибудь непонятным и тем самым затруднить систематическое изложение.

Из этих элементов возникают все понятия чистой психологии исключительно путем сочетания их, без всякой примеси других принципов. Как предмет одного лишь внутреннего чувства эта субстанция дает понятие *нематериальности;* как простая субстанция — понятие *неразрушимости;* тождество ее как интеллектуальной субстанции дает [понятие] *личности;* все они вместе дают [понятие] *духовности;* отношение к предметам в пространстве дает *общение* с телами; следовательно, чистая психология представляет мыслящую субстанцию как принцип жизни в материи, т. е. как душу (anima) и как основание *одушевленности;* одушевленность, ограничиваемая духовностью, дает [понятие] *бессмертия.*

Сюда относятся четыре паралогизма трансцендентальной психологии, которая ошибочно принимается за науку чистого разума о природе нашей мыслящей сущности. Между тем в основу этой науки мы можем положить только простое и само по себе совершенно лишенное содержания представление: *Я,* которое нельзя даже назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям. Посредством этого *Я*, или Он, или Оно (вещь), которое мыслит, представляется не что иное, как трансцендентальный субъект мысли $= x$, который познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия; поэтому мы постоянно вращаемся здесь в кругу, так как должны уже пользоваться представлением о нем, чтобы высказать какое-нибудь суждение о нем,— затруднение, неразрывно связанное со всем этим, так как сознание само по себе есть не столько представление, отличающее отдельный объект, сколько форма представления вообще, поскольку оно должно называться знанием; ведь только о знании можно сказать, что при его помощи мы что-то мыслим.

На первый взгляд может, однако, показаться странным, что условие, при котором я вообще мыслю и которое, стало быть, составляет лишь свойство моего субъекта, должно также быть действительным для всего, что мыслит, и что мы вправе обосновать на поло-

жении, кажущемся эмпирическим, аподиктическое и всеобщее суждение, а именно утверждение, что все мыслящее обладает таким свойством, какое голос самосознания приписывает мне. Причина этого лежит, однако, в том, что мы необходимо должны a priori приписывать вещам все свойства, составляющие те условия, при которых мы только и способны мыслить вещь. О мыслящем существе я могу иметь какое бы то ни было представление только посредством самосознания, но не на основании внешнего опыта. Поэтому такие объекты суть не что иное, как перенесение этого моего сознания на другие вещи, которые лишь благодаря такому перенесению представляются мной как мыслящие существа. Положение *я мыслю* берется, однако, в этом случае лишь в проблематическом смысле, не поскольку оно может содержать в себе восприятие существующей вещи (картезианское cogito, ergo sum), а по одной только возможности его, дабы посмотреть, какие свойства можно на основании этого столь простого положения приписывать его субъекту (все равно, существует ли он или нет).

Если бы в основе нашего чистого знания разума о мыслящих существах вообще лежало что-то еще кроме cogito, если бы мы прибегли к наблюдениям над игрой наших мыслей и над выводимыми отсюда естественными законами мыслящего *Я*, то получилась бы эмпирическая психология, которая была бы своего рода *физиологией* внутреннего чувства и, быть может, могла бы объяснить его явления, но никогда не могла бы раскрыть такие свойства, которые вовсе не входят в сферу возможного опыта (как, например, свойство простого), и не могла бы составить *аподиктические* суждения о природе мыслящих существ вообще; иными словами, это была бы не *рациональная* психология.

Так как положение *я мыслю* (взятое в проблематическом смысле) содержит в себе форму всякого рассудочного суждения вообще и сопутствует всем категориям как их связующее средство, то ясно, что все выводы из этого положения могут содержать в себе только трансцендентальное применение рассудка, которое исключает всякую примесь опыта и о продвижении кото-

рого мы заранее уже не можем составить подходящее понятие на основании того, что было указано нами выше. Мы проследим это положение критическим взором, исследуя все предикаменты чистой психологии, но ради краткости мы произведем их исследование в непрерывной связи.

Прежде всего должно привлечь наше внимание следующее общее замечание об этом способе выведения. Я познаю объект не потому, что я просто мыслю, а только потому, что определяю данное созерцание в отношении единства сознания, в котором состоит всякое мышление. Следовательно, я познаю себя не потому, что я сознаю себя мыслящим, а только в том случае, если я сознаю созерцание меня самого как определенное в отношении функции мышления. Поэтому все модусы самосознания в мышлении сами по себе еще не есть рассудочные понятия об объектах (категории), а суть только логические функции, не дающие мышлению знания ни о каком предмете, стало быть, не дающие также знания обо мне как о предмете. Не осознание *определяющего Я*, а только осознание *определяемого Я*, т. е. моего внутреннего созерцания (поскольку его многообразное может быть объединено согласно общему условию единства апперцепции в мышлении), и есть *объект*.

1) Во всех суждениях я всегда есмь *определяющий* субъект того отношения, которое составляет суждение. Положение, гласящее, что *Я*, который мыслю, должен в мышлении всегда считаться *субъектом* и чем-то, что, будучи присуще мышлению, может рассматриваться не только как предикат, есть *суждение* аподиктическое и даже *тождественное;* однако оно не означает, что я как *объект* составляю *самостоятельную сущность*, или *субстанцию*. Последнее утверждение заходит очень далеко и потому требует данных, которых в мышлении вовсе нет; быть может, оно требует больше того (поскольку я рассматриваю только мыслящее *Я*, как таковое), что я могу когда-нибудь найти (в нем).

2) Положение, гласящее, что *Я* апперцепции, следовательно, во всяком мышлении *единичен* и что это единичное не может быть разложено на множество

субъектов, стало быть, обозначает логически простой субъект,— дано уже в понятии мышления и потому составляет аналитическое суждение; однако это не означает, что мыслящее *Я* есть простая *субстанция*, так как такое положение было бы синтетическим. Понятие субстанции относится всегда к созерцаниям, которые у меня могут быть только чувственными; стало быть, эти созерцания лежат совершенно вне области рассудка и его мышления, между тем как только об этой области здесь идет речь, когда мы утверждаем, что *Я* в мышлении есть нечто простое. К тому же было бы удивительно, если бы то, что в других случаях требует стольких усилий, дабы отличить, какие данные созерцания составляют субстанцию, и, более того, [узнать], может ли эта субстанция быть простой (как, например, когда речь идет о частях материи), было дано мне здесь в самом бедном представлении, словно через какое-то откровение.

3) Суждение о тождестве меня самого при всем сознаваемом мной многообразном есть суждение, также заложенное в самих понятиях и, стало быть, аналитическое; однако это тождество субъекта, которое может быть осознано мной во всех его представлениях, касается не его созерцания, посредством которого он дан как объект; потому это тождество и не может означать тождество личности, при помощи которого становится понятным сознание тождества своей собственной субстанции как мыслящего существа при всех изменениях состояний и доказательство которого не может быть дано одним лишь анализом суждения *я мыслю*, а нуждается в различных синтетических суждениях, основывающихся на данном созерцании.

4) *Я* отличаю свое собственное существование как мыслящего существа от других вещей вне меня (к которым принадлежит также и мое тело); это также аналитическое суждение, так как *другие* вещи суть те, которые я мыслю как *отличные* от меня. Однако отсюда я вовсе не узнаю, возможно ли это осознание меня самого без вещей вне меня, посредством которых мне даются представления, и могу ли я существовать только как мыслящее существо (не будучи человеком).

Итак, анализ осознания меня самого в мышлении вообще не дает никакого знания обо мне самом как объекте. Логическое истолкование мышления вообще ошибочно принимается за метафизическое определение объекта.

Важным, даже единственным камнем преткновения для всей нашей критики была бы возможность доказать a priori, что все мыслящие существа сами по себе суть простые субстанции, а потому, как таковые (это следует из того же самого аргумента), необходимо имеют характер личности и сознают свое существование, обособленное от всякой материи. Ведь таким образом мы сделали бы шаг за пределы чувственно воспринимаемого мира и вступили бы в область *ноуменов*, и никто не посмел бы отрицать наше право продвигаться в этой области дальше, обосновываться в ней и приобретать владения в той мере, в какой благоприятствует судьба. В самом деле, положение *всякое мыслящее существо, как таковое, есть простая субстанция* представляет собой априорное синтетическое суждение, во-первых, потому, что выходит за пределы положенного в его основу понятия, присоединяя к мышлению вообще *способ* [его] *существования*, и, во-вторых, потому, что присоединяет к этому понятию предикат (простоты), который не может быть дан ни в каком опыте. Следовательно, априорные синтетические суждения оказываются возможными и допустимыми не только в отношении к предметам возможного опыта, а именно в качестве принципов возможности самого этого опыта, как мы это утверждали, но и могут относиться также к вещам вообще и вещам в себе — вывод, который кладет конец всей нашей критике и заставляет остаться при старых взглядах. Однако опасность [этого возражения] не так велика, если присмотреться к делу ближе.

Метод рациональной психологии основывается на паралогизме, который может быть выражен следующим умозаключением.

То, что нельзя мыслить иначе как субъект, не существует иначе как субъект и есть, следовательно, субстанция.

Мыслящее же существо, рассматриваемое только как таковое, нельзя мыслить иначе как субъект.

Следовательно, оно и существует только как субъект, т. е. как субстанция.

В большей посылке речь идет о существе, которое можно мыслить вообще в каком угодно отношении, следовательно, и так, как оно может быть дано в созерцании. В меньшей же посылке речь идет о том же существе, поскольку оно рассматривает само себя как субъект только в отношении к мышлению и единству сознания, а не в отношении к созерцанию, посредством которого оно дается как объект для мышления. Таким образом, вывод получается per sophisma figurae dictionis, стало быть, ложным умозаключением *.

То, что этот знаменитый аргумент совершенно правильно превращается в паралогизм, становится очевидным, если вспомнить наше общее замечание по поводу систематического изложения основоположений и главу о ноуменах, где доказано, что понятие вещи, которая сама по себе может существовать как субъект, а не только как предикат, вовсе еще не заключает в себе объективной реальности, иными словами мы не можем еще знать, соответствует ли ему вообще какой-нибудь предмет, так как не усматриваем возможности такого способа существования; следовательно, такое понятие не дает никакого знания. Если, следовательно, такое понятие должно под названием субстанции указать

* Мышление берется в обеих посылках в совершенно разных значениях: в большей посылке — так, как оно относится к объекту вообще (следовательно, так, как объект может быть дан в созерцании), а в меньшей посылке — только так, как оно существует в отношении к самосознанию, при этом, стало быть, мы не мыслим никакого объекта, а лишь представляем отношение к самому себе как субъекту (в качестве формы мышления). В первом случае речь идет о вещах, которые можно мыслить только как субъекты; во втором же случае речь идет не о *вещах*, а о *мышлении* (при этом мы отвлекаемся от всякого объекта), в котором *Я* всегда служит субъектом сознания; вот почему выводом может быть не утверждение, что я не могу существовать иначе как субъект, а лишь утверждение, что, мысля свое существование, я могу служить только субъектом суждения; но это тождественное суждение решительно ничего не говорит о способе моего существования.

объект, который может быть дан, если оно должно сделаться знанием, то в основу [его] должно быть положено постоянное созерцание как необходимое условие объективной реальности понятия, а именно то, без чего предмет не может быть дан. Но во внутреннем созерцании мы не имеем ничего постоянного, так как *Я* есть только осознание моего мышления; следовательно, если мы не идем дальше мышления, то у нас нет необходимого условия для применения к самому себе как мыслящему существу понятия субстанции, т. е. самостоятельно существующего субъекта; а связанная с этим простота субстанции отпадает вместе с объективной реальностью этого понятия и превращается в чисто логическое качественное единство самосознания в мышлении вообще, независимое от того, сложен ли субъект или нет.

Опровержение мендельсоновского доказательства постоянности души

Этот проницательный философ [42] сразу заметил, что обычный довод в доказательство того, что от *деления* душа (если допустить, что она есть простая субстанция) не прекращает своего существования, недостаточен для обоснования необходимости ее постоянного существования, так как можно еще допустить, что душа перестает существовать потому, что она [вообще] *исчезает*. В своем «Федоне» он пытался следующим образом доказать невозможность этого исчезновения, которое было бы настоящим уничтожением: так как простая сущность не может уменьшаться и *постепенно* превращаться в ничто, мало-помалу теряя свое бытие (ввиду того что в ней нет никаких частей, следовательно, никакой множественности), то она не может перестать существовать, так как между мгновением, когда она существует, и тем мгновением, когда она уже более не существует, не было бы никакого времени, что невозможно.— Однако он не принял в расчет, что если бы даже мы и признали душу простой сущностью, поскольку в ней нет ничего многообразного, [составные части]

которого существовали бы *вне друг друга*, стало быть, в ней нет никакой экстенсивной величины, все же нельзя отрицать у нее, как и у всего существующего, интенсивной величины, т. е. степени реальности в отношении всех ее способностей и вообще всего того, что составляет [ее] существование, а эта интенсивная величина может убывать через бесконечное множество меньших степеней, и, таким образом, предполагаемая субстанция (вещь, постоянность которой еще вовсе не доказана) может превратиться в ничто если не путем деления, то путем постепенного ослабления (remissio) ее сил (стало быть, путем истощения, если можно воспользоваться здесь этим выражением). Ведь даже сознание всегда имеет степень, которая может быть еще уменьшена *, следовательно, тем же свойством обладают также самоосознание и все прочие способности.— Таким образом, постоянность души, поскольку душа есть предмет только внутреннего чувства, остается недоказанной и даже недоказуемой; правда, ее постоянность при жизни, когда мыслящее существо (как человек) есть предмет также внешних чувств, вполне очевидна, но для рациональной психологии этого недостаточно, так как она стремится доказать из одних лишь понятий абсолютную постоянность души даже и после смерти **.

---

* Ясность не есть, как утверждают логики, осознание того или иного представления; в самом деле, определенная степень сознания, недостаточная, однако, для воспоминания, должна быть даже в некоторых неясных представлениях, так как, не имея никакого сознания, мы бы не могли находить никаких различий в соединении неясных представлений, между тем мы можем это сделать в отношении признаков многих понятий (как, например, понятий права и справедливости или музыканта, когда он, фантазируя, берет сразу много нот). Ясным бывает то представление, в котором достаточно сознания для *осознания отличия* его от других представлений. Если сознания достаточно для различения, но не для осознания различий, то представление должно еще называться неясным. Следовательно, существует бесконечно много степеней сознания вплоть до исчезновения его.

** Тех, кто полагает, будто для того, чтобы выдвинуть новую возможность, достаточно настаивать на том, что в их предпосылках нельзя указать никакого противоречия (как, напри-

Если мы возьмем приведенные выше положения в *синтетической* связи, как их и следует брать в рациональной психологии как системе, считая их действительными для всех мыслящих существ, и если, исходя из категории отношения, а именно из положения, что все мыслящие существа, как таковые, суть субстанции,

---

мер, те, кто полагает, будто мышление, пример для которого они находят только в эмпирических созерцаниях в человеческой жизни, возможно также после смерти человека), можно поставить в весьма затруднительное положение ссылкой на другие возможности, задуманные не менее смело. Таковы, [например], возможность деления *простой субстанции* на несколько субстанций и, наоборот, слияние (коалиция) нескольких субстанций в одну простую. В самом деле, хотя делимость предполагает нечто сложное, тем не менее для нее не обязательно требуется нечто сложенное из субстанций — для нее необходимо требуется лишь сложность степеней (различных способностей) одной и той же субстанции. Подобно тому как все силы и способности души, не исключая способности сознания, можно мыслить себе исчезнувшими наполовину, так, однако, что субстанция все еще остается, точно так же можно без всяких противоречий представить себе и эту утраченную половину как сохранившуюся, но не внутри, а вне субстанции; но так как здесь все реальное в субстанции, следовательно, все имеющее в ней степень, т. е. все бытие ее без остатка, разделено пополам, то в этом случае вне субстанции возникла бы отдельная субстанция. В самом деле, множественность, подвергнутая делению, существовала уже раньше, но как множественность не субстанции, а всякой реальности как количества бытия в ней; при этом единство субстанции было лишь способом существования, который этим делением превратился в множественность субсистенции. Но точно так же несколько простых субстанций могло бы опять слиться в одну субстанцию, причем ничто, кроме множественности субсистенции, не было бы утрачено, так как одна субстанция содержала бы в себе степень реальности всех прежних субстанций. Быть может, простые субстанции, являющиеся нам в виде материи (конечно, не путем механического или химического воздействия друг на друга, а посредством неизвестного нам воздействия, лишь проявлением которого было бы механическое или химическое воздействие), путем такого *динамического* деления душ родителей как *интенсивных величин* производят души детей и затем пополняют свою убыль путем слияния с новым веществом того же рода. Я вовсе не склонен придавать подобным вымыслам какую-нибудь вескость или значимость, тем более что изложенные выше принципы аналитики достаточно подтвердили, что категории (как, например, категория субстанции) могут иметь при-

мы рассмотрим весь ряд их в обратном порядке, пока не замкнется круг,— то мы в конце концов обнаружим существование этих мыслящих существ, которое они в этой системе [рациональной психологии] не только сознают независимо от внешних вещей, но и могут определять сами из себя (в отношении постоянности, которая необходимо принадлежит к отличительным признакам субстанции). Отсюда, однако, следует, что для этой рационалистической системы неизбежен *идеализм,* по крайней мере проблематический, и если существование внешних вещей вовсе не требуется для определения нашего собственного существования во времени, то существование внешних вещей допускается нами совершенно безосновательно и в пользу его нельзя привести никакого доказательства.

Если же мы будем действовать *аналитически,* полагая в основу *я мыслю* как суждение, уже заключающее в себе существование, как данное, стало быть, модальность, и расчленим его, чтобы узнать его содержание, т. е. узнать, определяет ли и как именно определяет это *Я* свое существование в пространстве или во времени посредством одного лишь этого суждения,— то положения рациональной психологии будут начинаться не с понятия мыслящего существа вообще, а с действительности, и из способа, каким действительность мыслится по устранении из нее всего эмпирического, мы выведем все, что вообще присуще мыслящему существу, как это показывает следующая таблица:

менение только в области опыта. Но если рационалист настолько дерзновен, что превращает одну лишь способность мышления без всякого постоянного созерцания, посредством которого был бы дан предмет, в самостоятельную сущность только потому, что единство апперцепции в мышлении не дает ему объяснения исходя из сложного и не замечает, что лучше было бы признаться в неумении объяснить возможность мыслящей сущности, то почему же *материалист*, хотя бы он в такой же мере не мог сослаться на опыт для подтверждения указанных им возможностей, не имеет права на подобную же дерзновенность, чтобы воспользоваться своим основоположением для противоположного применения, сохраняя при этом то формальное единство, из которого исходит рационалист?

1.
Я мыслю

2. *как субъект,*

3. *как простой субъект,*

4. *как тождественный субъект*

во всяком состоянии своего мышления.

Так как во втором положении не определяется, могу ли я существовать и мыслиться только как субъект, а не как предикат чего-то другого, то понятие субъекта взято здесь только в логическом смысле и вопрос, следует ли разуметь под ним субстанцию или нет, остается нерешенным. Однако в третьем положении абсолютное единство апперцепции, простое *Я*, в представлении, к которому относится всякое соединение или разделение, составляющее мышление, имеет и само по себе важное значение, хотя мне ничего не известно о свойствах субъекта или его субсистенции. Апперцепция есть нечто реальное, и ее простота заключается уже в ее возможности. Но в пространстве нет ничего реального, что было бы простым; в самом деле, точки (единственное простое, что есть в пространстве) суть лишь границы, а не нечто такое, что само служит как часть для образования пространства. Отсюда следует, что исходя из *материализма* нельзя объяснить мою природу как природу только мыслящего субъекта. Но так как в первом суждении, где мое существование рассматривается как данное, не сказано, что всякое мыслящее существо существует (это было бы суждением также об абсолютной необходимости, и, следовательно, оно утверждало бы слишком много о них), а говорится только, что я, поскольку мыслю, существую, то оно есть эмпирическое суждение и содержит в себе определимость моего существования только в отношении моих представлений во времени. Но так как для этого мне прежде всего нужно нечто постоянное, что, однако, вовсе не дано мне во внутреннем созерцании, поскольку я мыслю себя, то способ моего существования как субстанции или как акциденции никак нельзя определить посредством этого простого самосознания. Следовательно, если

материализм непригоден для объяснения моего существования, то и *спиритуализм* также недостаточен для этой цели; отсюда следует, что мы никаким образом не можем что-либо узнать о свойствах нашей души, когда речь идет о возможности ее обособленного существования вообще.

Да и каким образом возможно было бы на основании того единства сознания, которое известно нам только потому, что оно необходимо нам для возможности опыта, выйти за пределы опыта (за пределы нашего существования при жизни) и даже распространить наше знание на природу всех мыслящих существ вообще, пользуясь эмпирическим, но неопределенным в отношении всех способов созерцания положением *я мыслю?*

Итак, рациональная психология как *доктрина,* расширяющая наше самопознание, не существует; она возможна только как *дисциплина,* устанавливающая спекулятивному разуму в этой области ненарушимые границы, с одной стороны, чтобы мы не бросились в объятия бездушного материализма, а с другой стороны, чтобы мы не заблудились в спиритуализме, лишенном основания в нашей жизни; она скорее напоминает нам, чтобы мы видели в этом отказе разума дать удовлетворительный ответ на вопросы любопытствующих, касающиеся того, что выходит за пределы земной жизни, его же указание обращать свое самопознание не на бесплодную чрезмерную спекуляцию, а на плодотворное практическое применение, которое, хотя всегда и направлено только на предметы опыта, тем не менее заимствует свои принципы из более высокого источника и определяет наше поведение так, как если бы наше назначение выходило бесконечно далеко за пределы опыта, стало быть, за пределы земной жизни.

Из всего этого ясно, что источником рациональной психологии служит простое заблуждение. Единство сознания, лежащее в основе категорий, принимается здесь за созерцание субъекта как объекта и к нему применяется категория субстанции. Между тем это единство сознания есть лишь единство в *мышлении,* а посредством одного только мышления объект не дается; сле-

довательно, категория субстанции, предполагающая каждый раз данное *созерцание*, неприменима к нему, и потому этот субъект вовсе не может быть познан. Следовательно, оттого, что субъект категорий мыслит эти категории, он не может получить понятие о самом себе как объекте категорий, ведь для того, чтобы мыслить категории, он должен положить в основу свое чистое самосознание, которое должно было быть определено. Подобным же образом субъект, в котором представление о времени первоначально имеет свое основание, не может определить этим представлением свое собственное существование во времени; и если невозможно последнее, то невозможно и первое как определение самого себя (как мыслящего существа вообще) посредством категорий *.

* Положение *я мыслю* есть, как уже сказано, эмпирическое суждение, содержащее в себе утверждение *я существую*. Но я не могу сказать *все мыслящее существует*, ведь в таком случае свойство мышления сделало бы все существа, обладающие им, необходимыми существами. Поэтому утверждение *я существую* не может считаться выводом из положения *я мыслю*, как это полагал Декарт (так как в противном случае этому положению должна была бы предшествовать бо́льшая посылка *все мыслящее существует*), а представляет собой тождественное с ним суждение. Оно служит выражением неопределенного эмпирического созерцания, т. е. восприятия (стало быть, оно показывает, что в основе этого суждения о существовании уже лежит ощущение, которое, следовательно, принадлежит к чувственности), однако предшествует опыту, который должен определять объект восприятия посредством категории в отношении времени; поэтому существование здесь еще не категория, так как категория относится не к неопределенно данному объекту, а только к такому объекту, о котором мы уже имеем понятие и хотим знать, существует ли он также вне этого понятия или нет. Неопределенное восприятие означает здесь только нечто реальное, данное лишь для мышления вообще, следовательно, не как явление и не как вещь в себе (ноумен), а только как нечто действительно существующее и обозначаемое в качестве такового в суждении *я мыслю*. Ибо следует заметить, что, называя положение *я мыслю* эмпирическим, я не хочу этим сказать, будто *Я* в этом суждении есть эмпирическое представление; скорее оно имеет чисто интеллектуальный характер, потому что принадлежит к мышлению вообще. Однако без всякого эмпирического представления, служащего материалом для мышления, акт *я мыслю* не мог бы иметь место, и эмпирическое служит лишь условием для приложения или применения чистой интеллектуальной способности.

* *
*

Таким образом, знание, пытающееся выйти за пределы возможного опыта и тем не менее связанное с высшими интересами человечества, оказывается, поскольку оно должно быть приобретено благодаря спекулятивной философии, иллюзией, обманывающей наши ожидания; но вместе с тем строгая критика, доказывая невозможность высказывать о предметах опыта догматические утверждения, выходящие за пределы опыта, оказывает разуму и его собственным интересам немаловажную услугу: она предохраняет его от всех возможных утверждений о противоположном; это достигается тем, что мы или доказываем свое положение аподиктически, или, когда это не удается, отыскиваем источник неудачи, и если он заключается в необходимых границах нашего разума, то в таком случае каждый наш противник должен подчиниться тому же самому закону отречения от всяких притязаний на догматические утверждения.

Этим, однако, не наносится никакого ущерба праву или даже необходимости признания загробной жизни согласно принципам практического применения разума, связанного со спекулятивным [его применением]; к тому же чисто спекулятивное доказательство никогда не оказывает какого-либо влияния на обыденный человеческий разум. Оно поставлено на такое тонкое острие, что даже ученая философия (Schule) в состоянии удержать его на нем лишь постольку, поскольку заставляет его непрестанно вертеться как волчок, так что оно в ее собственных глазах не имеет твердой основы, на которой оно могло бы быть построено. Доказательства, пригодные для публики, сохраняют при этом все свое значение, более того, благодаря устранению выше указанных догматических притязаний приобретают больше ясности и естественной убедительности, направляя разум на свойственную ему область, а именно на последовательный ряд (Ordnung) целей, который в то же время есть естественный порядок. При этом разум как практическая способность сама по себе, не ограни-

ченная условиями природы, имеет право расширить последовательный ряд целей и вместе с ней и наше собственное существование за пределы опыта и жизни. Судя по *аналогии с природой* живых существ в этом мире, относительно которых разум необходимо должен признать в качестве основоположения, что у них нет ни одного органа, ни одной способности, ни одной склонности, которые были бы не нужны, непригодны для употребления, стало быть, нецелесообразны, а все точно соразмерено с назначением их в жизни,— пришлось бы предположить, что человек, который может ведь заключать в себе конечную цель всего этого, есть единственное существо, составляющее здесь исключение. В самом деле, его естественные способности — не столько применение их сообразно своим талантам и склонностям, сколько главным образом моральный закон в нем — до такой степени превосходят всякую пользу и выгоду, какую он мог бы извлечь из них в земной жизни, что моральный закон учит ценить выше всего даже простое сознание честности своего образа мыслей, хотя это и не дает никаких преимуществ и даже тени славы у потомков, и человек чувствует себя внутренне призванным к тому, чтобы, пренебрегая многими выгодами, подготовить себя своим поведением в этом мире к тому, чтобы стать гражданином лучшего мира, который он имеет в идее. Этот сильный, никогда не опровержимый довод, сопутствуемый непрерывно возрастающим познанием целесообразности во всем, что мы видим перед собой, и взглядом на безмерность творения, стало быть, и сознанием некоторой неограниченности возможного расширения наших знаний, а также сообразным с этим стремлением, все еще остается в нашем распоряжении, хотя мы и вынуждены отказаться от того, чтобы усматривать необходимое продолжение нашего существования из чисто теоретического знания нас самих.

Завершение разбора психологического паралогизма

В рациональной психологии диалектическая видимость основывается на смешении идеи разума (чистого

умопостигания) с неопределенным во всех отношениях понятием мыслящего существа вообще. Я мыслю самого себя ради некоторого возможного опыта, абстрагируясь еще от всякого действительного опыта, и заключаю отсюда, что могу сознавать свое существование также вне опыта и вне его эмпирических условий. Следовательно, я смешиваю возможное *абстрагирование* от моего эмпирически определенного существования с мнимым сознанием возможности *обособленного* существования моего мыслящего *Я* и воображаю, будто познаю субстанциальное в себе как трансцендентальный субъект, между тем как [в действительности] я мыслю только единство сознания, лежащее в основе всякого определения как одной лишь формы познания.

Задача объяснить общение души с телом принадлежит, собственно, не той психологии, о которой идет здесь речь, так как она намерена доказать индивидуальность души также и помимо этого общения (после смерти) и, следовательно, *трансцендентна* в собственном смысле этого слова; хотя она и занимается объектом опыта, однако лишь поскольку он перестает быть предметом опыта. Но и на вопрос об общении души с телом можно дать удовлетворительный ответ исходя из нашего учения. Трудность этой задачи заключается, как известно, в предполагаемой неоднородности предмета внутреннего чувства (души) с предметами внешних чувств, так как предмет внутреннего чувства имеет формальным условием своего созерцания только время, а предметы внешних чувств — также пространство. Но если принять в соображение, что оба эти вида предметов отличаются здесь друг от друга не внутренне, а лишь поскольку один внешне *является* другому, стало быть, то, что лежит в основе явления материи как вещь в себе, быть может, вовсе не так неоднородно, то это затруднение исчезает и остается только вопрос, как вообще возможно общение между субстанциями; но ответ на этот вопрос полностью лежит вне сферы психологии, и, как легко может судить читатель по тому, что́ сказано в аналитике о первоначальных силах и способ-

ностях, ответ этот, без сомнения, выходит также за пределы всякого человеческого знания.

Общее замечание о переходе от рациональной психологии к космологии

Положение *я мыслю* или *я существую, поскольку мыслю*, есть эмпирическое положение. Но в основе такого положения лежит эмпирическое созерцание, следовательно, мыслимый объект как явление; поэтому может показаться, будто согласно нашей теории душа даже в мышлении полностью превращается в явление и таким образом само наше сознание, как простая видимость, в действительности не должно относиться ни к чему.

Мышление, взятое само по себе, есть только логическая функция, стало быть, только спонтанность связывания многообразного [содержания] лишь возможного созерцания. Оно никак не показывает субъект сознания как явление по той лишь причине, что не принимает в соображение способа созерцания, чувственное ли оно или интеллектуальное. Посредством мышления я не представляю себя ни как я существую, ни как я себе являюсь, а только мыслю себя как всякий объект вообще, отвлекаясь от способа, каким я его созерцаю. Если я представляю себя при этом как *субъект* мыслей или как *основание* мышления, то эти способы представления не означают категорий субстанции или причины, так как эти категории суть функции мышления (суждения), уже примененные к нашему чувственному созерцанию, без которого, конечно, нельзя было бы обойтись, если бы я хотел *познать* себя. Но в данном случае я хочу сознавать себя только мыслящим; я оставляю в стороне то, каким образом мое собственное *Я* дано в созерцании, в котором оно могло бы быть только явлением для меня, мыслящего, но не поскольку я мыслю; в осознании меня самого в чистом мышлении я есмь *само существо*, относительно которого, однако, для мышления мне этим, конечно, еще ничего не дано.

Однако положение *я мыслю*, поскольку оно утверждает *я существую как нечто мыслящее*, есть не только логическая функция; оно определяет субъект (который в таком случае есть вместе с тем и объект) в отношении существования и не может быть получено без внутреннего чувства, созерцание которого всегда дает объект только как явление, а не как вещь в себе. В нем, следовательно, применена к эмпирическому созерцанию того же самого субъекта уже не только спонтанность мышления, но также и восприимчивость созерцания, т. е. мышление, направленное на меня самого. В этом созерцании мыслящее *Я* должно было бы искать условия применения своих логических функций к категориям субстанции, причины и т. д., чтобы не только посредством *Я* обозначить себя как объект сам по себе, но и определить способ своего существования, т. е. познать себя как ноумен; однако это невозможно, так как внутреннее эмпирическое созерцание имеет чувственный характер и не заключает в себе ничего, кроме данных явления, которые ничего не доставляют объекту *чистого сознания* для познания его обособленного существования и могут служить только для целей опыта.

Но если допустить, что впоследствии, не в опыте, а в определенных (не только логических правилах, но и) неизменных априорных законах чистого применения разума, касающихся нашего существования, нашелся бы повод предположить, что мы совершенно a priori *законодательствуем* в отношении нашего собственного *существования* и даже определяем это свое существование, то тем самым обнаружилась бы спонтанность, посредством которой можно было бы определить нашу действительность, не нуждаясь в условиях эмпирического созерцания; тогда мы заметили бы, что в сознании нашего существования a priori содержится нечто такое, с помощью чего наше существование, полностью определяемое только чувственно, может быть тем не менее определено касательно некоторой внутренней способности в отношении к умопостигаемому (конечно, только мыслимому) миру.

Однако это нисколько не продвинуло бы вперед рациональную психологию, какие бы усилия она ни прилагала. В самом деле, посредством этой удивительной способности, которую мне впервые открывает осознание морального закона, я получил бы, правда, чистый интеллектуальный принцип определения моего существования, однако с помощью каких предикатов? Только с помощью тех, какие должны быть мне даны в чувственном созерцании; таким образом, я опять очутился бы в том же положении, в каком находился, занимаясь рациональной психологией, а именно я нуждался бы в чувственных созерцаниях, чтобы придать значение своим рассудочным понятиям *субстанция, причина* и т. д., без которых я не могу иметь знание о себе; однако эти созерцания никогда не могут вывести меня за пределы опыта. Впрочем, для практического употребления, которое всегда ведь направлено на предметы опыта, я имел бы право применять эти понятия к свободе и ее субъекту сообразно значению, аналогичному с теоретическим применением [этих понятий], подразумевая под ними только логические функции субъекта и предиката, основания и следствия, согласно которым поступки, или действия, сообразующиеся с моральными законами, определяются так, что всегда могут быть объяснены вместе с законами природы сообразно категориям субстанции и причины, хотя и возникают из совсем иного принципа. Все это мы высказали только для того, чтобы избежать недоразумения, которое легко может быть вызвано учением о нашем самосозерцании как явлении. В последующем изложении мы будем иметь случай использовать это.

ВТОРОЙ КНИГИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ДИАЛЕКТИКИ ГЛАВА ВТОРАЯ

Антиномия чистого разума

Во введении к этой части нашего сочинения мы показали, что всякая трансцендентальная видимость чистого разума основывается на диалектических выводах,

схему которых дает логика в трех своих формальных видах умозаключений вообще, подобно тому как категории имеют свою логическую схему в четырех функциях всех суждений. *Первый вид* этих умствующих выводов относится к безусловному единству *субъективных* условий всех представлений вообще (субъекта или души) и соответствует **категорическим** умозаключениям, бóльшая посылка которых как принцип выражает отношение предиката к субъекту. *Второй вид* диалектического аргумента по аналогии с **гипотетическими** умозаключениями делает своим содержанием безусловное единство объективных условий в явлении, а *третий вид*, который будет рассмотрен в следующей главе, имеет своей темой безусловное единство объективных условий возможности предметов вообще.

Замечательно, однако, что трансцендентальный паралогизм создает только одностороннюю видимость в отношении идеи о субъекте нашего мышления, а для утверждения противоположного нельзя исходя из понятий разума найти какую-либо видимость. Все преимущества здесь на стороне пневматизма, хотя он и не может отделаться от наследственного порока, в силу которого он разлетается, как дым, под огнем критики, несмотря на благоприятствующую ему видимость.

Совсем иное получается, когда мы применяем разум *к объективному синтезу* явлений; здесь разум намерен, правда, доказать свой принцип безусловного единства, придавая ему вид правдоподобия, однако вскоре запутывается в таких противоречиях, что вынужден отказаться от своих притязаний в космологии.

Здесь мы, собственно, сталкиваемся с новым феноменом человеческого разума, а именно с совершенно естественной антитетикой, сети которой вовсе не приходится преднамеренно расставлять на пути разума, так как он сам собой, и притом неизбежно, попадает в них. Правда, это не позволяет разуму убаюкивать себя воображаемой уверенностью, вызываемой односторонней видимостью, но в то же время вводит его в искушение или предаться безнадежному скептицизму, или усвоить догматическое упрямство и упорно защищать

определенные утверждения, не прислушиваясь к доводам противников и не воздавая им справедливости. И то и другое означает смерть здоровой философии, хотя первый случай все же можно было бы назвать *эвтаназией*[43] чистого разума.

Прежде чем показать разлад и расстройство, вызываемые этим противоречием законов (антиномией) чистого разума, мы выскажем некоторые мысли, разъясняющие и обосновывающие метод, которым мы пользуемся при исследовании своего предмета. Все трансцендентальные идеи, поскольку они касаются абсолютной целокупности в синтезе явлений, я называю *космологическими понятиями* отчасти ввиду именно этой безусловной целокупности, на которой основывается также понятие мироздания, само составляющее только идею, отчасти же потому, что они относятся исключительно к синтезу явлений, стало быть, к эмпирическому синтезу, между тем как абсолютная целокупность в синтезе условий всех возможных вещей вообще приводит к идеалу чистого разума, совершенно отличающемуся от космологического понятия, хотя и связанному с ним. И подобно тому как паралогизмы чистого разума послужили основанием для диалектической психологии, так же и антиномия чистого разума показывает трансцендентальные основоположения мнимо чистой (рациональной) космологии не для того, чтобы признать их состоятельными и усвоить их, а — как это видно уже из названия противоречия разума — для того, чтобы изобразить их как несогласимую с явлениями идею в ее сияющем, но ложном блеске.

АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА
РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

Система космологических идей

Чтобы быть в состоянии перечислить эти идеи согласно некоторому принципу с систематической точностью, мы должны, *во-первых*, заметить, что чистые и трансцендентальные понятия могут возникнуть только из рассудка и что разум, собственно, не создает ника-

ких понятий, а самое большее *освобождает рассудочное понятие* от неизбежных ограничений сферой возможного опыта и таким образом стремится расширить его за пределы эмпирического, хотя и в связи с ним. Это достигается тем, что разум требует абсолютной целокупности на стороне условий (при которых рассудок подчиняет все явления синтетическому единству) для данного обусловленного и тем самым превращает категорию в трансцендентальную идею, чтобы придать абсолютную полноту эмпирическому синтезу путем продолжения его до безусловного (которое никогда не встречается в опыте и находится только в идее). Разум предъявляет это требование согласно основоположению *если дано обусловленное, то дана и вся сумма условий, стало быть, абсолютно безусловное,* благодаря которому только и стало возможным обусловленное. Таким образом, трансцендентальные идеи суть, *во-первых,* не что иное, как категории, расширенные до безусловного, и потому могут быть расположены в виде таблицы соответственно рубрикам категорий. Но *во-вторых,* надо заметить, что для этого годятся не все категории, а только те, в которых синтез образует *ряд,* и притом ряд подчиненных друг другу (а не координированных), условий для обусловленного. Абсолютная целокупность требуется разумом лишь постольку, поскольку она касается восходящего ряда условий для данного обусловленного, стало быть, не тогда, когда речь идет о нисходящей линии следствий или об агрегате координированных условий для этих следствий. В самом деле, условия для данного обусловленного уже предполагаются и вместе с ним должны рассматриваться как данные; следствия же не создают своих условий, а скорее предполагают их, и потому, продвигаясь [от условий] к следствиям (или нисходя от данного условия к обусловленному), можно не беспокоиться о том, прекратится ли этот ряд или нет, и вообще вопрос о его целокупности не ставится разумом.

Так, время, полностью прошедшее до данного момента, необходимо мыслится и как данное (хотя и неопределимое нами). Что же касается будущего време-

ни, оно не служит условием для достижения настоящего времени, и потому для понимания настоящего совершенно безразлично, как мы будем рассматривать будущее время: предположим ли мы, что оно прекратится где-то или что оно будет продолжаться до бесконечности. Положим, мы имеем ряд *m*, *n*, *o*, в котором *n* дано как обусловленное со стороны *m* и в то же время как условие для *o*; допустим, что этот ряд восходит от обусловленного *n* к *m* (*l*, *k*, *i* и т. д.) и нисходит от условия *n* к обусловленному *o* (*p*, *q*, *r* и т. д.), в таком случае, чтобы рассматривать *n* как данное, я должен предполагать наличие первого ряда, и согласно разуму (целокупности условий) *n* возможно только при посредстве этого ряда, тогда как от следующего ряда *o*, *p*, *q*, *r* его возможность не зависит, и потому этот ряд мог бы рассматриваться не как данный, а только как dabilis.

Синтез ряда на стороне условий, начиная с условия, ближайшего к данному явлению, и продвигаясь к более отдаленным условиям, я называю *регрессивным*, а синтез ряда на стороне обусловленного, начиная с ближайшего следствия и продвигаясь к более отдаленным, я называю *прогрессивным*. Первый синтез направлен in antecedentia, а второй — in consequentia. Космологические идеи, следовательно, занимаются целокупностью регрессивного синтеза и направлены in antecedentia, а не in consequentia. Вопрос о следствиях есть произвольная, а не необходимая проблема чистого разума, так как для полного понимания того, что́ дано в явлении, нам нужны, конечно, основания, а не следствия.

Чтобы составить теперь таблицу идей соответственно таблице категорий, мы возьмем, во-первых, оба первоначальных quanta всех наших созерцаний — время и пространство. Время само по себе есть ряд (и формальное условие всех рядов); поэтому в нем в отношении данного настоящего следует a priori отличать antecedentia как условия (прошедшее) от consequentia (от будущего). Следовательно, трансцендентальная идея абсолютной целокупности ряда условий для дан-

ного обусловленного относится только ко всякому прошедшему времени. Согласно идее разума все протекшее время необходимо мыслится как данное в качестве условия данного мгновения. Что же касается пространства, в нем самом по себе нет никакого различия между прогрессом и регрессом: оно образует *агрегат*, но *не ряд*, так как его части существуют все в одно и то же время. Настоящий момент я могу рассматривать в отношении прошедшего времени только как обусловленное, но не как условие его, потому что это мгновение возникает лишь благодаря протекшему времени (или, вернее, благодаря протеканию прошедшего времени). Что же касается пространства, то так как части его не подчинены друг другу, а координированы между собой, то одна часть его не служит условием возможности другой, и само по себе пространство в отличие от времени не составляет ряда. Однако синтез многообразных частей пространства, посредством которого мы схватываем пространство, все же последователен, значит, происходит во времени и содержит в себе ряд. Так как в этом ряду составляющих агрегат пространств (например, футов в сажени) пространства, мысленно прибавляемые к данному, всегда составляют *условие границы* предыдущих, то *измерение* пространства следует также рассматривать как синтез некоторого ряда условий для данного обусловленного, только сторона условий сама по себе не отличается от стороны обусловленного, так что regressus и progressus в пространстве кажутся одинаковыми. Но так как часть пространства не дана посредством другой части, а только ограничена ею, то всякое ограниченное пространство мы должны рассматривать как обусловленное в том смысле, что оно предполагает другое пространство в качестве условий своей границы, и т. д. Следовательно, в отношении ограничения продвижение в пространстве также есть регресс, и трансцендентальная идея абсолютной целокупности синтеза в ряду условий касается также и пространства, а потому я могу ставить вопрос и об абсолютной целокупности явления в пространстве, и о целокупности явления в протекшем вре-

мени. Возможен ли вообще ответ на этот вопрос, будет видно из дальнейшего изложения.

Во-вторых, реальность в пространстве, т. е. *материя*, есть нечто обусловленное: внутренним условием его служат его части, а части его частей суть более отдаленные условия его, так что здесь имеет место регрессивный синтез, и разум требует его абсолютной целокупности, которая может быть достигнута не иначе как законченным делением, отчего реальность материи или совершенно исчезает, или превращается в нечто такое, что уже не есть материя, а именно в [нечто] простое. Следовательно, здесь также есть некоторый ряд условий и восхождение к безусловному.

В-третьих, что касается категорий реального отношения между явлениями, то категория субстанции и ее акциденций не подходит для того, чтобы быть трансцендентальной идеей, иными словами, разум не имеет в отношении ее никакого основания нисходить к условиям, так как акциденции (поскольку они присущи одной и той же субстанции) координированы друг с другом и не составляют ряда. Но в отношении субстанции они, собственно, не подчинены, а представляют собой способ ее существования. Идеей трансцендентального разума здесь могло бы казаться еще понятие *субстанциального*. Но так как оно означает лишь понятие о самостоятельно существующем предмете вообще, поскольку в нем мыслят лишь трансцендентальный субъект без всякого предиката, а здесь идет речь только о безусловном в ряду явлений, то ясно, что субстанциальное не может быть членом такого ряда. То же замечание относится и к находящимся в общении субстанциям, образующим простые агрегаты и не имеющим никакого показателя ряда, так как они не подчинены друг другу как условия своей возможности, что можно утверждать о пространствах, границы которых всегда определяются не сами по себе, а другим пространством. Таким образом, остается только категория *причинности*, дающая для данного действия тот или иной ряд причин, в котором можно восходить от действия как обусловленного к причинам как условиям и дать ответ на поставленный разумом вопрос.

В-четвертых, понятия возможного, действительного и необходимого не приводят ни к какому ряду, за исключением лишь того, что *случайное* в существовании должно рассматриваться как обусловленное, и по некоторому правилу рассудка указывает на условие, при котором необходимо указать на более отдаленное условие, пока разум не встретит безусловной *необходимости* только в целокупности этого ряда.

Итак, существует не более четырех космологических идей в соответствии с четырьмя разрядами категорий, если выделить те из них, которые необходимо ведут к некоторому ряду в синтезе многообразного.

1.
Абсолютная полнота
сложения
данного целого всех явлений.

2.
Абсолютная полнота
деления
данного целого
в явлении.

3.
Абсолютная полнота
возникновения
явления вообще.

4.
Абсолютная полнота
зависимости существования
изменчивого в явлении.

Здесь следует, во-первых, заметить, что идея абсолютной целокупности касается только показа *явлений*, а вовсе не чистого рассудочного понятия о совокупности вещей вообще. Следовательно, явления будут здесь рассматриваться как данные, и разум требует абсолютной полноты условия возможности их, поскольку эти условия образуют ряд, стало быть, он требует безусловно (т. е. во всех отношениях) полного синтеза, посредством которого явление могло бы быть показано согласно законам рассудка.

Во-вторых, в этом синтезе условий, образующем регрессивный ряд, разум, собственно, ищет только безусловное; он ищет как бы полноту в ряду посылок, которые, взятые вместе, не предполагают уже другого ряда. Это *безусловное* содержится всегда *в абсолютной целокупности ряда*, представляемой в воображении. Но этот безусловно необходимый синтез опять-таки есть только идея, так как нельзя знать, по крайней мере заранее, возможен ли такой синтез в сфере явлений. Если все представлять себе посредством одних только чистых рассудочных понятий без наличия чувственного созерцания, то можно прямо сказать, что для данного обусловленного дан также и весь ряд подчиненных друг другу условий, так как обусловленное дано не иначе как через посредство этого ряда. Но в сфере явлений имеется особое ограничение способа, каким могут быть даны условия, а именно они даются посредством последовательного синтеза многообразного [содержания] созерцания, который должен быть полным в регрессивном направлении. Возможна ли эта полнота в чувственной форме — это еще вопрос. Но во всяком случае идея этой полноты заложена уже в разуме независимо от возможности или невозможности сочетать эмпирические понятия адекватно ей. Следовательно, так как в абсолютной целокупности регрессивного синтеза многообразного в явлении (сообразно категориям, которые представляют этот синтез как ряд условий для данного обусловленного) необходимо содержится безусловное, хотя бы и не был решен вопрос, возможно ли и каким образом возможно осуществить эту целокупность, то разум начинает здесь свой путь с идеи целокупности, хотя он имеет своей конечной целью, собственно, *безусловное*, все равно, целого ли ряда или части его.

Это безусловное можно представлять себе или как заключающееся только в целом ряде, в котором, следовательно, все члены без исключения обусловлены и лишь как целое они абсолютно безусловны (и тогда регресс называется бесконечным), или же абсолютно безусловное есть только часть ряда, которой остальные члены ряда подчинены, а сама она не зависит ни от

какого условия *. В первом случае ряд безграничен (не имеет начала) a parte priori, т. е. бесконечен, и, хотя он дан полностью, тем не менее регресс в нем никогда не закончен и может быть назван бесконечным только в возможности. Во втором случае существует первый [член] ряда, который в отношении к прошедшему времени называется *началом мира*, в отношении пространства — *границей мира*, в отношении частей данного в своих границах целого — *простым*, в отношении причин — абсолютной *самодеятельностью* (свободой), в отношении существования изменчивых вещей — абсолютной *естественной необходимостью*.

У нас есть два термина: ***мир*** и ***природа***, совпадающие иногда друг с другом. Первый из них обозначает математическое целое всех явлений и целокупность их синтеза как в большом, так и в малом, т. е. в продвижении синтеза как путем сложения, так и путем деления. Но тот же самый мир называется природой **, поскольку мы рассматриваем его как динамическое целое и имеем в виду не агрегат в пространстве или времени, чтобы осуществить его как величину, а единство в *существовании* явлений. Условие того, что происходит, называется здесь причиной, а безусловная каузальность причины в явлении — свободой, между тем как обусловленная причинность называется есте-

* Абсолютное целое всего ряда условий для данного обусловленного всегда безусловно, так как вне этого ряда нет более никаких условий, в отношении которых оно могло бы быть обусловленным. Однако это абсолютное целое такого ряда есть только идея или, вернее, проблематическое понятие, возможность которого должна быть исследована, а именно в отношении к способу, каким может содержаться в нем безусловное в качестве подлинной трансцендентальной идеи, о которой здесь идет речь.

** Природа, понимаемая adjective (formaliter), означает связь определений вещи согласно некоторому внутреннему принципу причинности. Природа же, понимаемая substantive (materialiter), означает совокупность явлений, поскольку они находятся во всепроникающей связи друг с другом благодаря некоторому внутреннему принципу причинности. В первом смысле мы говорим о природе жидкой материи, огня и т. п., пользуясь этим словом лишь adjective; когда же говорят о вещах природы, имеют в виду некоторое существующее целое.

ственной причиной в узком смысле слова. Обусловленное в существовании вообще называется случайным, а безусловное — необходимым. Безусловную необходимость *явлений* можно назвать естественной необходимостью.

Идеи, которыми мы занимаемся теперь, я назвал выше космологическими отчасти потому, что под миром подразумевается совокупность всех явлений и рассматриваемые нами идеи также направлены только на безусловное среди явлений, отчасти же потому, что слово *мир* в трансцендентальном смысле обозначает абсолютную целокупность всех существующих вещей и мы обращаем внимание исключительно на полноту синтеза (хотя, собственно, только в регрессивном направлении к условиям). Все эти идеи вдобавок трансцендентны, и, хотя они не выходят за пределы объекта, именно явлений, когда *речь идет об их роде*, а имеют дело только с миром чувств (не с ноуменами), все же доводят синтез до *степени*, превышающей всякий возможный опыт; вот почему все эти идеи вполне уместно назвать *космологическими понятиями*. Что касается различия между математически безусловным и динамически безусловным, составляющим цель регресса, я бы назвал два первых понятия космологическими в более узком смысле (о мире большого и малого), а два последних — *трансцендентными понятиями природы*. Это различение теперь не имеет еще особенного значения, но впоследствии оно может стать очень важным.

АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА
РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

Антитетика чистого разума

Если сумму догматических учений назвать тетикой, то под антитетикой я разумею не догматические утверждения противоположного, а противоречие между догматическими по виду знаниями (thesin cum antithesi), из которых ни одному нельзя отдать предпочтения перед другим. Следовательно, антитетика занимается

вовсе не односторонними утверждениями, а рассматривает общие знания разума только с точки зрения противоречия их между собой и причин этого противоречия. Трансцендентальная антитетика есть исследование антиномии чистого разума, ее причин и результатов. Если мы употребляем свой разум не только для применения основоположений рассудка к предметам опыта, но и решаемся распространить эти основоположения за пределы опыта, то отсюда возникают *умствующие* положения, которые не могут надеяться на подтверждение опытом, но и не должны опасаться опровержения с его стороны; при этом каждое из них не только само по себе свободно от противоречий, но даже находит в природе разума условия своей необходимости; однако, к сожалению, и противоположное утверждение имеет на своей стороне столь же веские и необходимые основания.

Вопросы, естественно возникающие перед чистым разумом при такой диалектике, таковы: 1. При каких же утверждениях чистый разум неизбежно впадает в антиномию? 2. От каких причин зависит эта антиномия? 3. Может ли разум, несмотря на это противоречие, найти путь к достоверности и каким образом?

Согласно сказанному диалектическое утверждение чистого разума должно отличаться от всех софистических положений, во-первых, тем, что оно касается не произвольно задаваемого вопроса, а такого, на который всякий человеческий разум необходимо должен натолкнуться в своем движении вперед, и, во-вторых, тем, что оно вместе со своей противоположностью вызывает не неестественную видимость, тотчас же исчезающую, как только она замечена нами, а естественную и неизбежную, которая все еще сбивает нас с толку (täuscht), хотя уже не обманывает (betrügt), и, следовательно, может стать, правда, безвредной, но никогда не может быть искоренена.

Такое диалектическое учение относится не к рассудочному единству в понятиях опыта, а к единству разума в одних лишь его идеях. Это единство, как синтез, подчиненный правилам, прежде всего должно со-

гласоваться с рассудком, но в то же время, как абсолютное единство синтеза, оно должно согласоваться с разумом; поэтому если единство синтеза адекватно единству разума, то оно слишком значительно для рассудка, а если оно сообразуется с рассудком, то оно слишком ничтожно для разума; отсюда и должно возникать противоречие, которое нельзя устранить, что бы мы ни предпринимали.

Эти умствующие утверждения открывают, следовательно, диалектическую арену для борьбы, где всякий раз побеждает та сторона, которой позволено начать нападение, а терпит поражение, разумеется, та сторона, которая вынуждена только обороняться. Поэтому вооруженный рыцарь, все равно, ратует ли он за доброе или дурное дело, может быть уверен в победе, если только заботится о том, чтобы иметь привилегию нанести удар последним и не быть обязанным выдерживать новое нападение противника. Не трудно представить себе, что на этой арене издавна часто выступали и что обе стороны одерживали здесь немало побед, причем для последней победы, решавшей все дело, всегда старались, чтобы защитник доброго дела один удержал за собой поле и чтобы противнику его было запрещено на будущее время брать оружие в руки. Как беспристрастные судьи мы должны оставить совершенно в стороне вопрос, борются ли спорящие стороны за доброе или дурное дело, и предоставить им сначала решить их спор между собой. Быть может, они, скорее утомив друг друга, чем нанеся ущерб, сами заметят пустоту своего спора и разойдутся как добрые друзья.

Этот метод состоит в том, что мы присматриваемся к спору между утверждениями или даже сами вызываем его не для того, чтобы в конце концов решить его в пользу той или другой стороны, а для того, чтобы исследовать, не пустой ли призрак сам предмет спора, мираж, которого тщетно домогается каждый и который ничего ему дать не может, даже если бы он не встречал никакого сопротивления. Этот метод можно назвать *скептическим*. Он совершенно отличен от *скепти-*

цизма, [т. е.] от принципа искусного и ученого невежества, подрывающего основы всякого знания, чтобы по возможности нигде не оставить ничего достоверного и надежного в знании. В самом деле, скептический метод имеет своей целью достоверность, пытаясь отыскать в споре, ведущемся с обеих сторон честно и с умом, то, что вызывает недоразумение, чтобы подобно мудрым законодателям из затруднений, которые испытывают судьи в юридических процессах, извлечь для себя урок относительно того, чего в их законах не хватает и что в них не точно. Антиномия, обнаруживающаяся при применении законов, есть ввиду ограниченности нашей мудрости лучшее испытание для номотетики [44], чтобы обратить внимание разума, не легко замечающего свои ошибки в абстрактной спекуляции, на все моменты в определении своих основоположений.

Однако этот скептический метод неотъемлемо присущ только трансцендентальной философии; во всякой другой области исследований без него можно, пожалуй, обойтись, но только не в трансцендентальной философии. Применять его в математике было бы нелепо, так как в этой науке никакие ложные утверждения не могут быть скрыты и оставаться незамеченными, потому что доказательства ее постоянно следуют за чистым созерцанием, и притом на основании всегда очевидного синтеза. В экспериментальной философии откладывание, вызываемое сомнением, конечно, может быть полезным, но здесь по крайней мере не бывает таких недоразумений, которые нельзя было бы легко устранить, и последним средством решения спора должен в конце концов служить опыт, сколько бы ни потребовалось времени для отыскания этого средства. Мораль может все свои принципы вместе с практическими следствиями дать также in concreto, по крайней мере в возможном опыте, и таким образом избежать недоразумений, вызываемых абстракцией. Трансцендентальные же утверждения, претендующие на то, чтобы расширить знание даже за пределы всякого возможного опыта, таковы, что абстрактный синтез их не мог бы быть дан a priori ни в каком созерцании и недо-

разумения не могли бы быть раскрыты никаким опытом. Поэтому трансцендентальный разум не допускает никакого иного критерия, кроме попытки объединения своих утверждений друг с другом, и, стало быть, прежде всего попытки свободного и беспрепятственного состязания их между собой. К этому мы и приступим теперь *.

---

* Антиномии следуют друг за другом в порядке приведенных выше трансцендентальных идей.

АНТИНОМИИ

ПЕРВОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ

Тезис

Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве.

Доказательство

В самом деле, допустим, что мир не имеет начала во времени, тогда до всякого данного момента времени протекла вечность и, стало быть, прошел бесконечный ряд следующих друг за другом состояний вещей в мире. Но бесконечность ряда именно в том и состоит, что он никогда не может быть закончен путем последовательного синтеза. Стало быть, бесконечный прошедший мировой ряд невозможен; значит, начало мира есть необходимое условие его существования, что и требовалось доказать, во-первых.

Что касается *второй* [части тезиса], допустим опять противоположное утверждение, что мир есть бесконечное данное целое из одновременно существующих вещей. Но размер такого *количества*, которое не дается в определенных границах того или иного созерцания *, мы можем представить себе не иначе как только посредством синтеза частей, и целокупность такого количества — только посредством законченного синтеза или посредством повторного прибавления единицы к

---

* Если неопределенное количество заключено в границы, то мы можем созерцать его как целое, не нуждаясь в построении его целокупности путем измерения, т. е. путем последовательного синтеза его частей, так как границы уже определяют завершенность, отбрасывая все лишнее (alles Mehrere).

ЧИСТОГО РАЗУМА

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫХ ИДЕЙ

Антитезис

Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве.

Доказательство

В самом деле, допустим, что мир имеет начало [во времени]. Так как начало есть существование, которому предшествует время, когда вещи не было, то когда-то должно было существовать время, в котором мира не было, т. е. пустое время. Но в пустом времени невозможно возникновение какой бы то ни было вещи, так как ни одна часть такого времени в сравнении с другой частью не заключает в себе условия существования, отличного от условия несуществования (все равно, возникает ли оно само собой или от другой причины). Поэтому хотя некоторые ряды вещей и могут иметь начало в мире, но сам мир не может иметь начала и, следовательно, в отношении прошедшего времени бесконечен.

Что касается второй [части антитезиса], допустим сначала противоположное, а именно что мир пространственно конечен и ограничен; в таком случае он находится в пустом пространстве, которое не ограничено. Следовательно, должно существовать не только отношение вещей *в пространстве*, но и отношение их *к пространству*. Но так как мир есть абсолютное целое, вне

самой себе *. Поэтому, чтобы мыслить наполняющий все пространства мир как целое, необходимо было бы рассматривать последовательный синтез частей бесконечного мира как завершенный, т. е. пришлось бы рассматривать бесконечное время при перечислении всех сосуществующих вещей как прошедшее, что невозможно. Итак, бесконечный агрегат действительных вещей нельзя рассматривать как данное целое, стало быть, он не может рассматриваться и как данный *одновременно*. Следовательно, мир по своему протяжению в пространстве *не бесконечен*, а заключен в свои границы, что и требовалось доказать, во-вторых.

Примечание к

I. К тезису

Приводя эти противоречащие друг другу доводы, я не гнался за иллюзией, чтобы построить так называемое адвокатское доказательство, пользующееся для своей выгоды неосторожностью противника и охотно принимающее его ссылку на неправильно понятый закон, дабы основать на его опровержении свои собственные несправедливые притязания. Каждое наше доказательство извлечено нами из самой сути дела, а теми выгодами, которые могли бы доставить нам ошибочные умозаключения догматиков той и другой стороны, мы пренебрегли.

Я бы мог дать также и мнимое доказательство тезиса, исходя из ошибочного понятия бесконечности данной величины, как это обычно делают догматики. *Бесконечна* та величина, больше которой (т. е. больше определенного множества содержащихся в ней данных единиц) невозможна никакая другая величина. Но ни-

* Понятие целокупности обозначает в таком случае не что иное, как представление о законченном синтезе его частей. В самом деле, так как мы не можем вывести это понятие из (невозможного в этом случае) созерцания целого, то мы можем постичь это понятие, по крайней мере в идее, только посредством синтеза частей, продолжающегося до завершения бесконечного.

которого нет никакого предмета созерцания и, стало быть, никакого коррелята, с которым мир соотносился бы, то отношение мира к пустому пространству было бы отношением его к *ничто*. Но такое отношение, а стало быть, и ограничение мира пустым пространством есть ничто; следовательно, мир пространственно не ограничен, т. е. он бесконечен, если иметь в виду протяжение *.

первой антиномии

II. К антитезису

Доказательство бесконечности данного мирового ряда и совокупности мира основывается на том, что в противном случае границей мира должны были бы служить пустое время и пустое пространство. Я знаю, что делаются попытки избежать этого вывода, когда утверждают, будто граница мира во времени и пространстве вполне возможна и при этом нет необходимости

* Пространство есть только форма внешнего созерцания (формальное созерцание), а не действительный предмет, который можно было бы созерцать внешне. Пространство, существующее под названием абсолютного пространства раньше всех вещей, которые определяют (наполняют или ограничивают) его или, вернее, дают сообразное с его формой *эмпирическое созерцание*, есть не что иное, как только возможность внешних явлений, поскольку они или существуют сами по себе, или могут еще присоединиться к данным явлениям. Следовательно, эмпирическое созерцание не сложено из явлений и пространства (из восприятия и пустого созерцания). Одно для другого не служит коррелятом синтеза; они связаны друг с другом в одном и том же эмпирическом созерцании как его материя и форма. Если мы попытаемся поместить одно из них вне другого (пространство вне всех явлений), то отсюда возникают всевозможные пустые определения внешнего созерцания, не принадлежащие, однако, к числу возможных восприятий; например, понятие движения или покоя мира в бесконечном пустом пространстве, определение отношения их друг к другу, которое никогда нельзя воспринять и которое, следовательно, служит предикатом лишь пустого порождения мысли.

какое множество не может быть наибольшим, так как ко всякому множеству можно прибавить еще одну или несколько единиц. Следовательно, невозможна никакая бесконечная данная величина, стало быть, невозможен (если иметь в виду прошедший ряд и протяжение) и бесконечный мир; значит, мир ограничен во времени и пространстве. Я бы мог вести свое доказательство именно так, однако понятие бесконечной данной величины не совпадает с тем, что подразумевают под бесконечным целым. Бесконечное целое не дает нам представления о том, *как* оно *велико*, стало быть, понятие его не есть понятие *максимума*: посредством него мыслится только его отношение к любой полагаемой единице, для которой бесконечное целое больше всякого числа. В зависимости от того, взяли ли мы бóльшую или меньшую единицу, бесконечное было бы бóльшим или меньшим, но бесконечность, так как она состоит лишь в отношении к этой данной единице, оставалась бы одной и той же, хотя, конечно, абсолютная величина целого вовсе не была бы таким образом познана, да о ней здесь нет и речи.

Истинное (трансцендентальное) понятие бесконечности заключается в том, что последовательный синтез единицы при измерении количества никогда не может быть закончен *. Отсюда совершенно бесспорно следует, что вечность действительных следующих друг за другом состояний не может пройти до данного (настоящего) момента времени, следовательно, мир должен иметь начало.

Что касается второй части тезиса, то вопрос о бесконечном и тем не менее прошедшем ряде, правда, от-

---

* Поэтому количество содержит в себе множество (данных единиц), большее, чем всякое число,— таково математическое понятие бесконечного.

признавать абсолютное время до начала мира или абсолютное пространство, находящееся вне действительного мира, что невозможно. С последней частью этого мнения философов школы Лейбница я вполне согласен. Пространство есть только форма внешнего созерцания, а не действительный предмет, который можно было бы внешне созерцать; оно не коррелят явлений, а форма самих явлений. Следовательно, пространство не может существовать абсолютно (само по себе) как что-то определяющее в существовании вещей, потому что оно вовсе не предмет, а есть только форма возможных предметов. Следовательно, вещи как явления определяют, правда, пространство, т. е. благодаря им становятся действительными такие-то, а не иные из всех возможных предикатов пространства (величина и отношение); но пространство как нечто существующее само по себе не может определять действительность вещей в отношении величины или внешнего вида, потому что само по себе оно не есть нечто действительное. Следовательно, пространство (будет ли оно наполненным или пустым) * может быть ограничено явлениями, но явления не могут быть ограничены *пустым пространством*, находящимся вне их. Соглашаясь со всем этим, нельзя, однако, отрицать, что тот, кто признает границу мира в пространстве или во времени, непременно должен принять эти две бессмыслицы — наличие пустого пространства вне мира и пустого времени до мира.

Действительно, скрытая возможность избежать нашего вывода о том, что если мир имеет границы (во времени и пространстве), то бесконечная пустота должна определять величину действительных вещей, заключается только в том, чтобы вместо *чувственно воспринимаемого мира* представлять себе неизвестно какой умопостигаемый мир, вместо первого начала (существование, которому предшествует время несуществова-

---

* Не трудно понять, что мы хотим сказать этим следующее: *пустое пространство, поскольку оно ограничено явлениями*, стало быть пустое пространство *внутри мира*, не противоречит по крайней мере трансцендентальным принципам и потому допустимо в отношении их (хотя этим прямо еще не утверждается его возможность).

падает, так как многообразное [содержание] бесконечного по своему протяжению мира дано *одновременно*. Однако, чтобы мыслить целокупность такого множества, мы должны дать себе отчет о нашем понятии, так как не можем сослаться на границы, которые само собой составляют эту целокупность в созерцании; в нашем случае мы не можем, давая себе отчет, идти от целого к определенному множеству частей, а должны доказать возможность целого путем последовательного синтеза частей. А так как этот синтез должен был бы составить ряд, который никогда не может быть завершен, то до него и, стало быть, посредством него нельзя мыслить себе целокупность. В самом деле, само понятие целокупности есть в этом случае представление о завершенном синтезе частей, между тем это завершение, стало быть, и понятие о нем невозможны.

АНТИНОМИИ

ВТОРОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ

Тезис

Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого.

Доказательство

В самом деле, допустим, что сложные субстанции не состоят из простых частей; в таком случае если бы мы устранили мысленно все сложение, то не осталось бы ни сложных, ни простых частей (так как простых частей нет), иными словами, не осталось бы ничего, следовательно, не было бы дано никакой субстанции.

ния) мыслить вообще существование, *не предполагающее никакого иного условия* в мире, а вместо границы протяжения — *пределы* мироздания и таким образом освободиться от времени и пространства. Между тем здесь речь идет только о mundus phaenomenon и его величине, причем от упомянутых условий чувственности никоим образом нельзя отвлекаться, не уничтожая сущности этого мира. Чувственно воспринимаемый мир, если он ограничен, неизбежно находится в бесконечной пустоте. Если мы a priori устраняем ее и вместе с ней пространство вообще как условие возможности явлений, то вместе с этим упраздняется весь чувственно воспринимаемый мир. Между тем именно этот мир составляет предмет нашего исследования. Mundus intelligibilis есть только общее понятие мира вообще, в котором мы отвлекаемся от всех условий его созерцания и в отношении которого, следовательно, невозможно никакое синтетическое положение — ни утвердительное, ни отрицательное.

ЧИСТОГО РАЗУМА

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫХ ИДЕЙ

Антитезис

Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого.

Доказательство

Допустим, что сложная вещь (как субстанция) состоит из простых частей. Так как всякое внешнее отношение, стало быть также и всякое сложение субстанций, возможно только в пространстве, то пространство, занимаемое сложной вещью, должно состоять из стольких же частей, из скольких состоит эта вещь. Но пространство состоит не из простых частей, а из пространств. Следовательно, всякая часть сложной вещи должна занимать пространство. Но безусловно первоначальные части всего сложного просты. Следователь-

Итак, или сложение нельзя устранить мысленно, или же после его устранения должно остаться что-то существующее без всякой сложности, т. е. простое. Но в первом случае сложное не состояло бы из субстанций (так как для субстанций сложение есть лишь случайное отношение, без которого они должны существовать как самостоятельно (für sich) пребывающие сущности). Так как этот случай противоречит нашему предположению, то остается только второй случай, а именно что субстанциально сложное в мире состоит из простых частей.

Отсюда непосредственно следует, что все вещи в мире суть простые сущности, что сложение есть только внешнее состояние их и, если бы мы даже и не могли полностью вывести первичные субстанции из этого состояния соединения и изолировать их, разум все равно должен был бы мыслить их как первые субъекты всякого сложения и, стало быть, до сложения как простые сущности.

но, простое занимает какое-то пространство. А так как все реальное, занимающее какое-то пространство, заключает в себе многообразное, [составные части] которого находятся вне друг друга, стало быть, есть нечто сложное, и притом как реальное сложное состоит не из акциденций (ведь акциденции не могут находиться вне друг друга без субстанции), стало быть, из субстанций, то простое должно было бы быть субстанциально сложным, что противоречиво.

Второе положение антитезиса о том, что в мире вообще нет ничего простого, означает здесь лишь то, что существование безусловно простого нельзя доказать никаким опытом или восприятием, ни внешним, ни внутренним, и потому безусловно простое есть только идея, объективную реальность которой нельзя доказать никаким возможным опытом, стало быть, она не имеет никакого применения и никакого объекта при объяснении явлений. В самом деле, если бы мы допустили, что можно найти предмет опыта, соответствующий этой трансцендентальной идее, то это значило бы, что эмпирическое созерцание какого-нибудь предмета должно быть познано как не содержащее ничего многообразного, [составные части] которого находятся вне друг друга и связаны в единство. Не осознав этого многообразного, нельзя, правда, заключать о полной невозможности его в каком-либо созерцании объекта, но для абсолютной простоты такой объект созерцания совершенно необходим; отсюда следует, что ни из какого восприятия, каково бы оно ни было, нельзя заключить о существовании абсолютной простоты. Итак, в возможном опыте ничего не может быть дано как безусловно простой объект, а так как чувственно воспринимаемый мир необходимо рассматривать как совокупность всех видов возможного опыта, то отсюда следует, что в чувственно воспринимаемом мире не дано ничего простого.

Это второе положение антитезиса простирается гораздо дальше, чем первое: первое исключает простое только из созерцания сложного, а второе — из всей природы; поэтому его можно было доказать не из понятия данного предмета внешнего созерцания (сложного), а из его отношения к возможному опыту вообще.

I. К тезису

Если я говорю о целом, которое необходимо состоит из простых частей, то я подразумеваю под этим только субстанциальное целое как сложное в собственном смысле слова, т. е. случайное единство многообразного, [составные части] которого, *данные* (по крайней мере мысленно) *обособленно*, приведены во взаимную связь и тем самым составляют нечто единое. Пространство следовало бы, собственно, называть не compositum, а totum, потому что части его возможны только в целом, а не целое образуется посредством частей. Во всяком случае оно могло бы называться compositum ideale, а не reale. Впрочем, это только тонкости. Так как пространство не сложено из субстанций (и не состоит даже из реальных акциденций), то по устранении в нем всякого сложения ничего не должно остаться, даже и точки, так как точка возможна только как граница пространства (стало быть, граница сложного). Следовательно, пространство и время не состоят из простых частей. То, что относится только к состоянию субстанции, также не состоит из простого, хотя бы и обладало величиной (например, изменение); иными словами, некоторая степень изменения возникает не путем накопления многих простых изменений. Заключать от

второй антиномии

II. *К антитезису*

Против этого положения о бесконечной делимости материи, довод в пользу которого имеет чисто математический характер, *монадисты* приводят возражения, сомнительные уже потому, что они не хотят признать очевиднейшие математические доказательства, способные проникнуть в свойства пространства, поскольку пространство в действительности есть формальное условие возможности всякой материи, и рассматривают их только как выводы из абстрактных, но произвольных понятий, которые нельзя отнести к действительным вещам. Как будто возможно вообразить себе какой-либо иной способ созерцания, кроме того, какой дается в первоначальном созерцании пространства, и как будто априорные определения пространства не касаются также всего того, что возможно лишь благодаря наполнению им пространства. По мнению монадистов, кроме математической точки, которая проста, но составляет лишь границу пространства, а не часть его, нужно представить себе еще и физические точки, которые, правда, также просты, но имеют то преимущество, что составляют части пространства и наполняют его одной своей агрегацией. Не повторяя многочисленных обычных и ясных опровержений этой нелепости, тем более что всякие попытки разрушить очевидность математики с помощью одних лишь дискурсивных понятий совершенно тщетны, я замечу только, что если философия строит здесь козни против математики, то это происходит от забвения того, что в этом вопросе речь идет только о *явлениях* и их условии. Поэтому в данном случае недостаточно подыскать в дополнение к чистому *рассудочному понятию* сложного понятие простого, а нужно найти в дополнение к *созерцанию* сложного (материи) созерцание простого; а это по законам чувственности, стало быть и для предметов чувств, совершенно невозможно. Поэтому хотя о субстанциальном целом, которое можно мыслить только чистым рассудком, правильно

сложного к простому можно только в отношении самостоятельно существующих вещей. Но акциденции состояния не существуют самостоятельно. Следовательно, доказательство необходимости простого как составной части субстанциально сложного можно легко разрушить и тем самым вообще испортить все дело, если придать этому доказательству слишком широкое значение и отнести его ко всему сложному без различия, как это действительно нередко делается.

Впрочем, я говорю здесь о простом только постольку, поскольку оно необходимо дано в сложном, так как сложное может быть разложено на свои составные части. Собственное значение слова *монада* (как оно употребляется Лейбницем) должно бы относиться только к простому, *непосредственно* данному как простая субстанция (например, в самосознании), а не как элемент сложного, который лучше было бы называть атомом. Поскольку я хочу доказать [существование] простых субстанций только как элементов сложного, то тезис второй антиномии я бы мог назвать трансцендентальной *атомистикой*. Но так как это слово давно уже употребляется для обозначения особого способа объяснения телесных явлений (molecularum) и, следовательно, предполагает эмпирические понятия, то пусть лучше этот тезис называется диалектическим основоположением *монадологии*.

будет сказать, что до всякого сложения такого целого мы должны иметь простое, однако нельзя это сказать о totum substantiale phaenomenon, которое как эмпирическое созерцание в пространстве необходимо обладает тем свойством, что ни одна часть его не проста, так как ни одна часть пространства не проста. Впрочем, монадисты пытались довольно ловко обойти это затруднение, утверждая, что не пространство составляет условие возможности предметов внешнего созерцания (тел), а, наоборот, предметы внешнего созерцания и динамическое отношение между субстанциями вообще составляют условие возможности пространства. Однако о телах мы имеем понятие только как о явлениях, а как явления они необходимо предполагают пространство как условие возможности всякого внешнего явления; таким образом, эта уловка не достигает цели, и путь к ней был в достаточной мере отрезан выше в трансцендентальной эстетике. Если бы предметы внешнего созерцания были вещами в себе, то доказательство монадистов, конечно, имело бы силу.

Второе диалектическое утверждение [антитезиса] имеет ту особенность, что ему противостоит догматическое утверждение, единственное из всех умствующих утверждений, пытающееся на предмете опыта с очевидностью доказать действительность того, что мы отнесли выше к числу одних только трансцендентальных идей, а именно абсолютную простоту субстанции; мы имеем в виду попытку доказать, что предмет внутреннего чувства, мыслящее *Я*, есть безусловно простая субстанция. Не пускаясь теперь в обсуждение этого вопроса (так как выше он рассмотрен подробно), я замечу лишь, что если нечто мыслится только как предмет, без присоединения какого-нибудь синтетического определения его созерцания (как это бывает при простом представлении *Я*), то, само собой разумеется, в таком представлении нельзя воспринять ничего многообразного и никакого сложения. Так как, кроме того, предикаты, через которые я мыслю этот предмет, суть только созерцания внутреннего чувства, то в них и не может быть ничего, что служило бы доказательством многообразного, [составные части] которого находятся вне друг друга, и,

АНТИНОМИИ

ТРЕТЬЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ

Тезис

Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (Causalität durch Freiheit).

Доказательство

Допустим, что нет никакой иной причинности, кроме причинности по законам природы; тогда все, *что происходит*, предполагает предшествующее состояние, за которым оно неизбежно следует согласно правилу. Но предшествующее состояние само должно быть чем-то таким, что произошло (возникло во времени, ибо не существовало раньше), так как если бы оно существовало всегда, то и следствие его не возникло бы во времени, а существовало бы всегда. Следовательно, каузальность причины, благодаря которой нечто происходит, сама есть нечто *происшедшее*, опять-таки предполагающее по закону природы некоторое предшествующее состояние и его причинность, а это состояние предполагает еще более раннюю причину и т. д. Итак, если

стало быть, доказательством реального сложения. Следовательно, только самосознание обладает той особенностью, что не может делить само себя (хотя и может делить присущие ему определения), так как мыслящий субъект есть в то же время свой собственный объект, а в отношении самого себя всякий предмет есть абсолютное единство. Тем не менее если рассматривать этот субъект *извне* как предмет созерцания, то он, без сомнения, обнаружил бы сложение в своем явлении. Но мы должны именно так рассматривать его, если хотим узнать, есть ли в нем многообразное, [составные части] которого находятся *вне* друг друга.

ЧИСТОГО РАЗУМА

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫХ ИДЕЙ

Антитезис

Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы.

Доказательство

Допустим, что существует *свобода* в трансцендентальном смысле как особый вид причинности, по которой могли бы возникать события в мире, а именно как способность безусловно начинать некоторое состояние, а стало быть, и ряд следствий его. В таком случае благодаря этой спонтанности должен безусловно начинаться не только некоторый ряд, но и определение самой этой спонтанности к созданию этого ряда, т. е. причинность, так что ничто не предшествует, посредством чего определилось бы это происходящее действие по постоянным законам. Однако всякое начало действования предполагает состояние еще не действующей причины, а динамически первое начало действия предполагает состояние, не находящееся ни в какой причин-

все происходит только по законам природы, то всегда имеется лишь подчиненное, а не первое начало и потому вообще нет никакой полноты ряда на стороне происходящих друг от друга причин. Между тем закон природы состоит именно в том, что ничто не происходит без достаточно определенной a priori причины. Следовательно, утверждение, будто всякая причинность возможна только по законам природы, взятое в своей неограниченной всеобщности, противоречит само себе, и потому нельзя допустить, что причинность по законам природы есть единственная причинность.

Ввиду этого необходимо допустить причинность, благодаря которой нечто происходит таким образом, что причина его не определяется в свою очередь никакой другой предшествующей причиной по необходимым законам, иными словами, необходимо допустить *абсолютную спонтанность* причин — [способность] *само собой* начинать тот или иной ряд явлений, продолжающийся далее по законам природы, стало быть, трансцендентальную свободу, без которой даже и в естественном ходе вещей последовательный ряд явлений на стороне причин никогда не может быть завершен.

Примечание к

I. К тезису

Трансцендентальная идея свободы, конечно, далеко не исчерпывает всего содержания обозначаемого этим словом психологического понятия, имеющего главным образом эмпирический характер,— эта идея выражает лишь абсолютную спонтанность действия как истин-

ной связи с предшествующим состоянием той же самой причины, т. е. никоим образом не вытекающее из него. Следовательно, трансцендентальная свобода противоположна закону причинности и представляет собой такое соединение последовательных состояний действующих причин, при котором невозможно никакое единство опыта и которого, следовательно, нет ни в одном опыте; стало быть, она есть пустое порождение мысли.

Итак, нет ничего, кроме *природы*, в которой мы должны искать связь и порядок событий в мире. Свобода (независимость) от законов природы есть, правда, *освобождение* от *принуждения*, но также и возможность *не руководствоваться* какими бы то ни было правилами. В самом деле, нельзя утверждать, что в причинности обычного хода вещей законы свободы заменяют законы природы, так как, если бы свобода определялась законами, она была бы уже не свободой, а только природой. Следовательно, природа и трансцендентальная свобода отличаются друг от друга как закономерность и отсутствие ее. Из них первая, правда, возлагает на рассудок трудную задачу искать происхождение событий в ряду причин все глубже и глубже, так как их причинность всегда обусловлена, но в награду она обещает полное и законосообразное единство опыта. Ложный же блеск свободы обещает, правда, пытливому рассудку дойти до конечного звена в цепи причин, приводя его к безусловной причинности, начинающей действовать сама собой, но так как она сама слепа, то она обрывает руководящую нить правил, без которой невозможен полностью связный опыт.

третьей антиномии

II. К антитезису

Защитник всемогущества природы (трансцендентальная *физиократия*) в противоположность учению о свободе отстаивал бы свой взгляд против умствующих выводов этого учения следующим образом. *Если вы не допускаете в мире ничего математически первого во*

ное основание его самостоятельности (Imputabilität),— но тем не менее именно она составляет настоящий камень преткновения для философии, которая испытывает непреодолимые трудности, допуская такого рода безусловную причинность. Следовательно, та сторона вопроса о свободе воли, которая всегда приводила в такое затруднение спекулятивный разум, собственно говоря, чисто *трансцендентальна* и сводится исключительно к тому, должна ли быть допущена способность *само собой* начинать некоторый ряд следующих друг за другом вещей или состояний. Не так уж необходимо дать ответ на вопрос, как возможна такая способность, ибо, когда речь идет о причинности по законам природы, нам также приходится довольствоваться лишь априорным знанием того, что ее следует предположить, хотя мы вовсе не понимаем, каким образом одно существование полагает другое существование, и вынуждены поэтому придерживаться только опыта. Необходимость первого начала некоторого ряда явлений мы доказали, исходя из свободы, правда, лишь настолько, насколько это требуется для понимания происхождения мира, между тем как все последующие состояния можно рассматривать как следование по одним лишь законам природы. Но так как мы тем самым уже доказали (хотя и не постигли), что тот или иной ряд во времени может начинаться сам собой, то теперь мы имеем право допускать также, что и в обычном ходе вещей различные ряды, имея в виду [их] причинность, возникают сами собой, и приписывать их субстанциям способность действовать свободно. Но не следует при этом впадать в заблуждение, будто последовательный ряд в мире может иметь только относительно первое начало, так как в мире ему всегда уже предшествует некоторое состояние вещей, и потому абсолютно первое начало рядов в обычном ходе вещей невозможно. В самом деле, мы говорим здесь об абсолютно первом начале не в отношении времени, а в отношении причинности. Если я теперь (например) совершенно свободно и без необходимо определяющего влияния естественных причин встаю со своего стула, то в этом событии вместе со всеми его естественными последствиями вплоть до бесконечности безусловно на-

времени, то вам нет нужды искать также и динамически первое в отношении причинности. Кто заставляет вас выдумывать безусловно первое состояние мира и, стало быть, абсолютное начало постепенно протекающего ряда явлений и ставить беспредельной природе границы, чтобы успокоить свое воображение? Так как субстанции существовали в мире всегда — по крайней мере единство опыта делает необходимым такое предположение,— то не представляет никакого труда допустить также, что смена их состояний, т. е. некоторый ряд их изменений, существовала всегда, и, стало быть, нет никакой нужды искать первое начало, ни математическое, ни динамическое. Возможность такого бесконечного происхождения без первого звена, в отношении которого все прочее есть только последующее, понять нельзя. Но если вы поэтому отвергнете эту загадку природы, то вам придется отвергнуть также многие синтетические первоначальные свойства (первоначальные силы), которые вы в такой же мере не способны понять, и сама возможность какого-нибудь изменения вообще должна стать для вас предосудительной. В самом деле, если бы вам опыт не показал, что изменение действительно имеет место, вы никогда не могли бы a priori придумать, как возможна такая непрерывная последовательность бытия и небытия.

Но если даже и допустить трансцендентальную способность свободы, чтобы найти начало изменений в мире, то эта способность должна во всяком случае существовать только вне мира (хотя предположение, что

чинается новый ряд, хотя во времени это событие есть только продолжение предшествующего ряда. В самом деле, это решение и этот поступок вовсе не составляют следствия и простого продолжения одних только естественных действий; определяющие естественные причины совершенно исчезают в отношении этого события, которое, правда, следует за ними, но не *вытекает* из них и потому если не по времени, то все же в отношении причинности должно называться безусловно первым началом некоторого ряда явлений.

О *потребности* разума ссылаться в ряду естественных причин на первое начало, исходящее из свободы, со всей очевидностью свидетельствует то, что все древние философы (за исключением школы Эпикура) были вынуждены допустить для объяснения движений в мире существование *первого двигателя*, т. е. свободно действующей причины, которая впервые и сама собой начала этот ряд состояний, так как из одной лишь природы они не осмелились объяснить первое начало.

ЧЕТВЕРТОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ

Тезис

К миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность.

Доказательство

Чувственно воспринимаемый мир как целое всех явлений содержит в себе также некоторый ряд изменений. В самом деле, без изменений не было бы нам дано даже и представление о временно́м ряде как условии возможности чувственно воспринимаемого мира *. Но всякое изменение подчинено своему условию, которое

* Объективно время предшествует, правда, изменениям как формальное условие их возможности, но субъективно и в действительности сознания это представление, как и всякое другое, дано только благодаря тому, что оно вызвано восприятиями.

вне совокупности всех возможных созерцаний существует еще предмет, который не может быть дан ни в каком возможном восприятии, остается смелым). Но приписывать такую способность субстанциям, находящимся в самом мире, ни в коей мере непозволительно, так как в таком случае в весьма значительной степени исчезла бы связь между явлениями, необходимо определяющими друг друга по общим законам, связь, которая называется природой, и вместе с ней исчез бы критерий эмпирической истины, отличающий опыт от сновидения. В самом деле, наряду с такой лишенной законов способностью свободы вряд ли можно еще мыслить природу, так как законы природы беспрестанно отменялись бы влияниями свободы, и потому ход явлений, правильный и единообразный, когда он следует одной только природе, делается запутанным и бессвязным.

ЧИСТОГО РАЗУМА

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫХ ИДЕЙ

Антитезис

Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины.

Доказательство

Предположим, что сам мир или в мире есть необходимая сущность; в таком случае в ряду его изменений было бы или безусловно необходимое начало, стало быть, без причины, что противоречит динамическому закону определения всех явлений во времени, или же сам этот ряд не имел бы никакого начала и тем не менее был бы в целом абсолютно необходимым и

предшествует ему во времени и делает его необходимым. Далее, всякое данное обусловленное предполагает в отношении своего существования полный ряд условий вплоть до абсолютно безусловного, которое одно только абсолютно необходимо. Следовательно, абсолютно необходимое должно существовать, если существует изменение как его следствие. Но это необходимое само принадлежит к чувственно воспринимаемому миру. В самом деле, если предположить, что оно находится вне чувственно воспринимаемого мира, то это означало бы, что весь ряд изменений в мире получает от него начало, в то время как сама эта необходимая причина не принадлежит к чувственно воспринимаемому миру. Но это невозможно. Действительно, так как начало временно́го ряда может быть определено только тем, что́ предшествует по времени, то высшее условие начала того или иного ряда изменений должно существовать в мире, когда этого ряда еще не было (ведь начало есть существование, которому предшествует время, когда начинающейся вещи еще не было). Следовательно, каузальность необходимой причины изменений, стало быть и сама причина, принадлежит ко времени, т. е. к [области] явлений (в которых только и возможно время как форма их); значит, ее нельзя мыслить отдельно от чувственно воспринимаемого мира как совокупности всех явлений. Следовательно, в самом мире содержится нечто безусловно необходимое (будь то сам мировой ряд в целом или часть его).

Примечание к

I. К тезису

Чтобы доказать бытие необходимой сущности, мне надлежит пользоваться здесь только *космологическим аргументом,* т. е. восходить от обусловленного в явлении к безусловному в понятии, рассматривая это безусловное как необходимое условие абсолютной целокупности ряда. Попытка дать это доказательство исходя из одной лишь идеи высшей сущности вообще относится к иному принципу разума и потому должна быть рассмотрена отдельно.

безусловным, хотя все его части случайны и обусловлены, что противоречит самому себе, так как существование определенного множества не может быть необходимым, если ни одна часть его не обладает сама по себе необходимым существованием.

Предположим, наоборот, что безусловно необходимая причина мира находится вне мира; в таком случае она как высший член в *ряду причин* происходящих в мире изменений должна была бы первой давать начало существования им и их ряду *. Но в таком случае она должна была бы также начать действовать и ее каузальность находилась бы во времени, а потому и в совокупности явлений, т. е. в мире; следовательно, сама эта причина находилась бы не вне мира, что противоречит предположению. Итак, ни в мире, ни вне его (но в причинной связи с ним) нет абсолютно необходимой сущности.

четвертой антиномии

II. К антитезису

Если при восхождении к ряду явлений нам кажется, что мы наталкиваемся на затруднения, когда допускаем существование абсолютно необходимой высшей причины, то эти затруднения не должны основываться только на понятиях о необходимом существовании вещи

* Слово *начинать* употребляется в двух значениях — в *активном*, когда причина начинает (infit) ряд состояний как свое действие, и в *пассивном*, когда начинается (fit) каузальность в самой причине. Я заключаю здесь от первого ко второму.

Чистое космологическое доказательство может показать бытие необходимой сущности не иначе, как оставив при этом нерешенным вопрос, есть ли эта сущность сам мир или отличная от него вещь. В самом деле, для решения этого вопроса необходимы основоположения уже не космологические и не относящиеся к [данному] ряду явлений — необходимы понятия о случайных сущностях вообще (поскольку они рассматриваются только как предметы рассудка) и принцип для связи их с необходимой сущностью посредством одних лишь понятий; но все это относится к *трансцендентной* философии, для которой здесь еще нет места.

Если мы уж начали доказывать космологически, положив в основу [данный] ряд явлений и регресс в этом ряду согласно эмпирическим законам причинности, то нам нельзя после этого отклониться в сторону и перейти к чему-то такому, что вовсе не принадлежит к ряду как его член. Ведь нечто должно рассматриваться как условие в том же значении, в каком взято отношение обусловленного к его условию в ряду, который должен был привести путем непрерывного продвижения к этому высшему условию. Если это отношение чувственное и принадлежит к возможному эмпирическому применению рассудка, то высшее условие, или причина, может замыкать регресс только согласно законам чувственности, стало быть, только как нечто принадлежащее к временнóму ряду, и потому необходимая сущность должна рассматриваться как высший член мирового ряда.

Между тем некоторые [философы] позволяли себе делать такой переход (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). От изменений в мире они заключали к эмпирической случайности, т. е. к зависимости их от эмпирически определяющих причин, и получали восходящий ряд эмпирических условий, что было совершенно правильно. Но так как здесь нельзя было найти первое начало и высшее звено, то они внезапно покидали эмпирическое понятие случайности и прибегали к чистой категории, ставшей затем поводом к возникновению уже чисто умопостигаемого ряда, полнота которого основывалась на существовании безусловно необходимой причины, не свя-

вообще, т. е. быть онтологическими, а должны возникать из причинной связи с тем или иным рядом явлений, чтобы допустить для него условие, которое само безусловно; следовательно, эти затруднения должны быть космологическими и вытекать из эмпирических законов. А именно должно оказаться, что восхождение в ряду причин (в чувственно воспринимаемом мире) никогда не может завершиться эмпирически безусловным условием и что космологический аргумент, который исходит из случайности состояний мира, обнаруживаемой их изменчивостью, обращен против допущения первой причины, абсолютно первой начинающей [данный] ряд.

В этой антиномии мы наталкиваемся на странный контраст: из одного и того же аргумента в тезисе выводится бытие первосущности, а в антитезисе, с той же строгостью,— небытие ее. Сначала мы пришли к мысли, что *необходимая сущность есть*, так как все прошедшее время содержит в себе ряд всех условий и тем самым, следовательно, также и безусловное (необходимое). Теперь же мы пришли к мысли, что *необходимой сущности нет* именно потому, что все прошедшее время содержит в себе ряд всех условий (которые, стало быть, все обусловлены). Причина этого заключается в следующем. Первый аргумент имеет в виду только *абсолютную целокупность* ряда условий, которые определяют друг друга во времени и тем самым приобретают нечто безусловное и необходимое. Второй же аргумент принимает в расчет *случайность* всего того, что

занной уже никаким чувственным условием и потому освобожденной также от условия времени, т. е. от условия начинать свою причинность. Однако такие действия совершенно незаконны, как видно из следующих соображений.

Случайным в чисто категориальном смысле мы называем то, противоречащая противоположность чего возможна. Но от эмпирической случайности нельзя заключать к умопостигаемой случайности. Если что-то изменяется, то противоположность его (противоположное состояние его) действительна, стало быть и возможна, в другое время; следовательно, это не есть противоречащая противоположность предыдущего состояния, для которой необходимо, что в то же время, когда существовало предыдущее состояние, могла существовать вместо него его противоположность, но об этой возможности нельзя заключать из [факта] изменения. Тело, находившееся в движении $= A$, приходит в состояние покоя $= \text{non } A$. Однако из того, что за состоянием A последовало противоположное ему состояние, вовсе нельзя заключать, будто противоречащая противоположность A возможна и, стало быть, A случайно; для этого необходимо, чтобы в то же время, когда было движение, вместо него мог бы быть покой. Между тем мы ничего не знаем, кроме того, что покой был действителен, стало быть и возможен, в последующее время. Но движение, имеющее место в одно время, и покой, имеющий место в другое время, не противоречат друг другу. Итак, на основании понятий чистого рассудка последовательность противоположных определений, т. е. изменение, никак не доказывает случайности и потому не может на основании чистых рассудочных понятий привести к [выводу о] существовании некоторой необходимой сущности. Изменение служит доказательством лишь эмпирической случайности, т. е. оно доказывает, что согласно закону причинности новое состояние вовсе не могло бы возникнуть само по себе без причины, принадлежащей к предыдущему времени. Эта причина, если даже считать ее безусловно необходимой, должна, таким образом, все же находиться во времени и принадлежать к [данному] ряду явлений.

определено *во временнóм ряду* (так как каждому [члену ряда] предшествует время, в котором само условие должно быть в свою очередь определено как обусловленное), вследствие чего все безусловное и всякая абсолютная необходимость совершенно отпадают. Однако аргументация в обоих случаях вполне согласна с обыденным человеческим разумом, который нередко находится в разладе с самим собой, если рассматривает свой предмет с двух различных точек зрения. Господин Меран[45] счел спор двух знаменитых астрономов, возникший из подобного затруднения в выборе точки зрения, достаточно примечательным явлением, чтобы написать о нем отдельный трактат. Один из этих астрономов пришел к выводу, что *Луна вращается вокруг своей оси*, потому что она обращена к Земле всегда одной и той же стороной, а другой на основании того же факта пришел к выводу, что *Луна не вращается вокруг своей оси*. Оба вывода были правильны в зависимости от точки зрения, избираемой для наблюдения за движением Луны.

АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА
РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

Об интересе разума в этом его противоречии

Мы видели здесь всю диалектическую игру космологических идей, которые не допускают, чтобы им был дан соответствующий предмет в каком-нибудь возможном опыте; более того, они даже не допускают, чтобы разум мыслил их согласно с общими законами опыта, хотя эти законы вовсе не вымышлены произвольно, и разум необходимо приходит к ним в непрерывном продвижении эмпирического синтеза, если стремится освободить от всякого условия и охватить во всей безусловной целокупности то, что по правилам опыта всегда может быть определено только условно. Эти умствующие утверждения суть не что иное, как попытки решить четыре естественные и неизбежные проблемы разума, и потому их может быть только четыре, ни более ни менее, потому что существуют именно четыре ряда синтетических предпосылок, a priori ограничивающих эмпирический синтез.

Блистательные притязания разума, расширяющего свою область за пределы всякого опыта, мы выразили лишь в сухих формулах, содержащих только основания его законных требований, и, как это приличествует трансцендентальной философии, мы очистили их от всего эмпирического, хотя только в связи с ним может проявиться весь блеск утверждений разума. В этом применении разума и непрерывном расширении этого применения, когда разум начинает со сферы опыта и постепенно восходит к этим возвышенным идеям, философия обнаруживает достоинство, которое далеко превосходило бы, если бы только она могла отстоять свои притязания, ценность всех остальных человеческих наук, так как она обещает дать основание для

наших величайших надежд на конечные цели, в которых должны в конце концов объединиться все усилия разума. Имеет ли мир начало [во времени] и какую-либо границу своего протяжения в пространстве; существует ли где-нибудь, быть может в моем мыслящем *Я*, неделимое и неразрушимое единство, или же все делимо и преходяще; свободен ли я в своих поступках, или же я подобно другим существам управляем природой и судьбой; наконец, существует ли высшая причина мира, или же вещи природы и порядок их составляют последний предмет, дальше которого мы не должны заходить во всех своих исследованиях,— все это вопросы, ради разрешения которых математик охотно пожертвовал бы всей своей наукой, так как она не может дать ему удовлетворение в отношении высших и важнейших целей человечества. Само достоинство математики (этой гордости человеческого разума) основывается на том, что она гораздо больше, чем можно ожидать от опирающейся на обыденный опыт философии, научает разум усматривать в великом и малом порядок и правильность природы, а также удивительное единство ее движущих сил и тем самым дает разуму повод и стимул для применения, выходящего за пределы всякого опыта, и, кроме того, дает философии, занимающейся этими вопросами, превосходный материал, подкрепляющий ее исследования, насколько это допускает их характер, соответствующими созерцаниями.

К несчастью для [философской] спекуляции (но, может быть, к счастью для практического назначения человека), разум, попавший в момент своих величайших ожиданий в тиски противоположных доводов, чувствует себя в высшей степени стесненным, и так как его честь и даже его уверенность не позволяют ему отступить и равнодушно смотреть на этот разлад как на простую игру, а тем более просто призвать к миру, так как предмет спора глубоко интересует его, то ему не остается ничего другого, как размышлять о происхождении этого разлада разума с самим собой и узнать, не повинно ли в нем простое недоразумение, после выяснения которого, быть может, отпадут гордые притязания

с обеих сторон, но зато наступит прочное и спокойное властвование разума над рассудком и чувствами.

Теперь мы еще отложим на некоторое время это основательное исследование и сначала обсудим, на какую сторону охотнее всего стали бы мы, если бы нам пришлось сделать выбор. Так как в этом случае мы осведомляемся не о логическом критерии истины, а только о своих интересах, то такое исследование, хотя оно и ничего не решит в вопросе об оспариваемых правах обеих сторон, принесет, однако, ту пользу, что сделает понятным, почему участники этого спора становятся охотнее на ту сторону, а не на другую, если это вовсе не объясняется отменным знанием предмета. Такое исследование объяснит нам также некоторые другие побочные явления, например фанатизм одних и холодные объяснения других, почему они охотно и радостно одобряют одну из сторон и заведомо и непримиримо предубеждены против другой.

Существует, однако, нечто, что определяет ту единственную точку зрения, с которой это предварительное исследование можно вести с достаточной основательностью: это — сравнение принципов, из которых исходят обе стороны. В утверждениях антитезиса заметно полное однообразие способа мышления и совершенное единство максимы, а именно принцип чистого *эмпиризма* не только в объяснении явлений в мире, но и в решении [проблемы] трансцендентальных идей о самой Вселенной. Утверждения же тезиса полагают в основу кроме эмпирического способа объяснения в ряду явлений еще умопостигаемые начала, и в этом смысле максима их не проста. Ввиду ее существенного отличительного признака я буду называть ее *догматизмом* чистого разума.

Итак, на стороне *догматизма* в определении космологических идей разума, или на стороне *тезиса*, обнаруживается:

Во-первых, определенный *практический интерес*, который близко касается всякого благомыслящего человека, если он знает свою истинную выгоду. Что мир имеет начало, что мое мыслящее *Я* обладает простой и потому неразрушимой природой, что оно в своих

произвольных действиях свободно и стоит выше принуждения природы и, наконец, что весь порядок вещей, образующих мир, происходит от одной первосущности, от которой все заимствует свое единство и целесообразную связь,— это краеугольные камни морали и религии. Антитезис лишает нас всех этих опор, или так нам это по крайней мере кажется.

Во-вторых, на этой же стороне обнаруживается также некоторый *спекулятивный интерес* разума. В самом деле, допуская таким образом трансцендентальные идеи и пользуясь ими, можно совершенно a priori охватить всю цепь условий и понять происхождение обусловленного, если начать с безусловного; этого не делает антитезис, показывающий себя с дурной стороны тем, что на вопрос об условиях своего синтеза он не может дать такой ответ, который бы не приводил без конца к новым вопросам. Согласно антитезису, от данного начала всегда нужно восходить к еще высшему началу, всякая часть ведет к еще меньшей части, всякое событие имеет позади себя еще другое событие в качестве причины, и условия существования вообще всегда опираются в свою очередь на другие условия, не получая безусловной поддержки и опоры ни в какой самостоятельной вещи как первосущности.

В-третьих, эта сторона обладает также преимуществом *общедоступности*, чем, без сомнения, в значительной степени объясняется благосклонное отношение к ней. Обыденный рассудок не видит ничего трудного в идеях безусловного начала всякого синтеза, так как ему, кроме того, привычнее нисходить к следствиям, чем восходить к основаниям, и понятия абсолютно первого (над возможностью которого он не задумывается) для него удобны и надежны, чтобы по ним направлять свое дальнейшее движение, между тем как неустанное восхождение от обусловленного к условию, когда одна нога всегда висит в воздухе, не доставляет ему никакого удовольствия.

На стороне *эмпиризма* в определении космологических идей, т. е. на стороне *антитезиса*, нет, *во-первых*, такого практического интереса, основанного на чистых принципах разума, какой приносят с собой мораль и

религия. По-видимому, чистый эмпиризм скорее отнимает всякую силу и влияние у морали и религии. Если не существует первосущности, отличной от мира, если мир не имеет начала и, следовательно, также творца, если наша воля не свободна и душа так же делима и бренна, как и материя, то *моральные* идеи и принципы также теряют всякую значимость и рушатся вместе с *трансцендентальными* идеями, служившими для них теоретической опорой.

Наоборот, спекулятивному интересу разума эмпиризм предоставляет выгоды, чрезвычайно привлекательные и далеко превосходящие те, которые может обещать догматический проповедник идей разума. Согласно эмпиризму, рассудок всегда находится на своей собственной почве, а именно исключительно в области возможного опыта; законы этого опыта он в состоянии отыскать и посредством них без конца расширять свои прочные и ясные знания. Здесь он может и должен показывать созерцанию предмет, взятый и сам по себе, и в его отношениях или в понятиях, образ которых может быть ясно и отчетливо представлен в данных подобных созерцаниях. Для него не только нет необходимости покидать цепь естественного порядка, чтобы придерживаться идей, предметы которых неизвестны ему, потому что они как пустые порождения мысли никогда не могут быть даны, но ему не позволено даже бросать свое дело и под предлогом, что оно доведено теперь до конца, переходить в область идеализирующего разума и к трансцендентным понятиям, где ему уже нет надобности наблюдать и исследовать согласно законам природы и где он должен только *мыслить* и *вымышлять*, будучи уверенным, что факты природы его не опровергнут, так как он не связан более их свидетельством, а может обходить их или даже подчинять их более высокому авторитету, а именно чистому разуму.

Поэтому эмпирик никогда не позволит считать какую-нибудь эпоху [существования] природы абсолютно первой, или рассматривать какую-нибудь границу своего проникновения в ее безбрежность как крайнюю, или переходить от предметов природы, которые он мо-

жет анализировать с помощью наблюдения и математики и синтетически определять в созерцании (от протяженного), к таким предметам, которые ни чувство, ни воображение никогда не могут показать in concreto (к простому); он не может также допустить, чтобы в основу самой *природы* полагали способность действовать независимо от законов природы (свобода) и тем самым сужали задачу рассудка — руководствуясь необходимыми правилами, выяснять возникновение явлений; наконец, он не может согласиться с тем, чтобы искали причину чего бы то ни было вне природы (первосущность), так как мы ничего не знаем, кроме природы, и только природа дает нам предметы и может давать нам сведения об их законах.

Если бы эмпирический философ, выставляя свой антитезис, имел своей целью только сразить нескромность и заносчивость не осознающего свое истинное назначение разума, который кичится своей *проницательностью* и своим *знанием* там, где, собственно, прекращается всякое понимание и знание, и то, что обычно считают практическим интересом, старается выдать за средство, содействующее спекулятивному интересу, чтобы оборвать там, где это удобно ему, нить физических исследований и связать ее — под предлогом расширения знания — с трансцендентальными идеями, посредством которых мы узнаем, собственно, только то, что *ничего не знаем*,— если бы, говорю я, эмпирик довольствовался этим, то его основоположение было бы максимой умеренности в притязаниях, скромности в утверждениях и вместе с тем возможно большего расширения нашего рассудка с помощью предназначенного для нас наставника, а именно опыта. В самом деле, в таком случае мы не лишились бы интеллектуальных *предпосылок* и *веры*, необходимых для нашего практического интереса; мы только не могли бы торжественно выставлять их под видом науки и разумных взглядов, так как спекулятивное *знание* в собственном смысле слова не может найти иных предметов, кроме предметов опыта, и если мы переходим границы опыта, то синтез, пытающийся дать новые и независимые

от опыта знания, не имеет никакого субстрата созерцания, к которому он мог бы быть применен.

Но если эмпиризм (как это в большинстве случаев бывает) сам становится догматическим в отношении идей и дерзко отрицает то, что находится за пределами его созерцательных знаний, то он сам впадает в нескромность, которая здесь тем более заслуживает упрека, что ею наносится невозместимый ущерб практическому интересу разума.

Такова противоположность между *эпикуреизмом** и *платонизмом*.

Каждая из этих сторон утверждает больше, чем знает, однако так, что *первая* поощряет знание и содействует ему, хотя и в ущерб практическому, а *вторая* дает превосходные принципы практическому интересу, но именно в силу этого разрешает разуму во всем, в чем нам дозволено только спекулятивное знание, следовать за идеальными объяснениями явлений природы и потому пренебрегать физическим исследованием.

Наконец, что касается *третьего* момента, на который следует обратить внимание, перед тем как сделать выбор между двумя спорящими сторонами, то в высшей степени странно, что эмпиризм решительно против общедоступности, хотя казалось бы, что обыденный рассудок с большой охотой примет план, обещающий

---

* Впрочем, еще вопрос, высказывал ли когда-либо Эпикур эти основоположения как объективные утверждения. Если они были у него не более как максимы спекулятивного применения разума, то он проявил в этом больше истинного философского духа, чем какой-нибудь другой античный мудрец. Что в объяснении явлений нужно приступать к делу так, как будто область исследования не очерчена никакой границей или началом мира; что вещество мира следует принимать таким, каким оно должно быть, если мы хотим получать о нем знания из опыта; что возникновение событий определяется только неизменными законами природы и, наконец, что не следует допускать никакой причины, отличной от мира,— все это еще до сих пор очень правильные, хотя и редко соблюдаемые, основоположения для расширения спекулятивной философии, а также для отыскания принципов морали независимо от посторонних источников; при этом, однако, тот, кто требует *игнорировать* догматические положения, пока мы занимаемся одной лишь [философской] спекуляцией, не должен быть обвинен в том, будто он хочет их *отрицать*.

удовлетворять его одними только опытными знаниями и разумной связью между ними, тогда как трансцендентальная догматика заставляет его восходить к понятиям, далеко превосходящим проницательность и способность наиболее изощренных умов к логическому мышлению. Однако в этом именно и заключается побудительный мотив обыденного рассудка, ибо в этом случае он находится в таком положении, в котором даже самый ученый человек не имеет перед ним никаких преимуществ. Если он мало или ничего не понимает в этих вопросах, то все же никто не может хвастаться, что понимает в них гораздо больше, и, хотя он не может говорить о них ученым языком так, как другие, все же он может бесконечно больше умствовать по поводу их, так как он блуждает исключительно среди идей, о которых именно потому можно говорить красноречиво, что *о них ничего не известно,* между тем как при исследовании природы он должен был бы хранить полное молчание и признаться в своем невежестве. Итак, удобство и суетность уже служат хорошей рекомендацией этим основоположениям. К тому же хотя философу трудно принять нечто за основоположение, если он не может отдавать себе в этом отчета, или вводить понятия, объективную реальность которых нельзя усмотреть, однако для обыденного рассудка нет ничего привычнее этого. Он хочет иметь нечто такое, с чего он уверенно может начинать. То, что такие предположения трудно даже понять, его не беспокоит, потому что он никогда об этом не думает (он ведь не знает, что такое понимание), и он считает известным все, что ему привычно благодаря частому применению. Наконец, всякий спекулятивный интерес меркнет для него перед практическим интересом, и он воображает, будто понимает и знает то, во что его заставляют верить его опасения или надежды. Таким образом, эмпиризм трансцендентально-идеализирующего разума лишен всякой общедоступности, и, сколько бы вреда он ни приносил высшим практическим основоположениям, нечего опасаться, что он когда-нибудь переступит порог ученой философии и приобретет сколько-нибудь значительное влияние среди обыкновенных людей или будет пользоваться благосклонностью толпы.

Человеческий разум по природе своей архитектоничен, т. е. он рассматривает все знания как принадлежащие к какой-нибудь возможной системе и потому допускает только такие принципы, которые по крайней мере не мешают имеющимся знаниям быть в одной системе вместе с другими знаниями. Однако положения антитезиса таковы, что делают совершенно невозможным завершение системы знаний. Согласно этим положениям, каждому состоянию мира предшествует более раннее состояние, в каждой части [мира] всегда существуют другие части, в свою очередь делимые, каждому событию предшествует другое событие, в свою очередь вызванное третьим, и в бытии вообще все всегда обусловлено, безусловное же и первое существование не признается. Так как, следовательно, антитезис нигде не допускает ничего первого и никакого начала, которое могло бы служить безусловным основанием строения, то законченное здание знаний при таких предпосылках совершенно невозможно. Поэтому архитектонический интерес разума (требующий не эмпирического единства, а единства чистого разума a priori) заключает в себе естественную благосклонность к утверждениям тезиса.

Но если бы человек мог отрешиться от всякого интереса и принимать в соображение утверждения разума независимо от всех их следствий только с точки зрения содержания их оснований, то он впал бы в состояние постоянного колебания при условии, что он не нашел иного выхода, как принять или первое, или второе из спорящих между собой учений. Сегодня ему казалось бы убедительным, что человеческая воля *свободна*, а завтра, принимая во внимание неразрывную цепь природы, он полагал бы, что свобода есть лишь самообман и что все есть только *природа*. Если же дело дошло бы до действий, эта игра чисто спекулятивного разума исчезла бы, как призрак наших грез, и он избрал бы свои принципы только соответственно практическому интересу. Но так как мыслящему и пытливому человеку приличествует посвящать некоторое время исключительно исследованию своего собственного разума, совершенно отказываясь при этом от всякой предвзятости и

отдавая таким образом свои утверждения на открытый суд других, то никому нельзя поставить в упрек и тем более запретить попытку выставлять свои тезисы и антитезисы в том виде, как они могут защитить себя, не опасаясь никаких угроз, перед судом присяжных заседателей из своего собственного сословия (а именно из сословия слабых людей).

АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА
РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

О трансцендентальных задачах чистого разума, поскольку безусловно должна существовать возможность их разрешения

Желание разрешить все задачи и ответить на все вопросы было бы бесстыдным хвастовством и признаком такого непомерного самомнения, что тотчас же подорвало бы к себе всякое доверие. Тем не менее существуют науки, природа которых такова, что всякий встречающийся в них вопрос безусловно должен допускать ответ на основании того, чтó уже известно, так как ответ должен возникать из тех же источников, что и вопрос, и потому в этих науках никоим образом не позволительно оправдываться неизбежным незнанием, а можно требовать решения вопроса. Мы должны, например, иметь возможность знать на основании правила, чтó в каждом данном случае *справедливо* или *несправедливо*, так как это касается нашей обязанности, а мы не можем иметь обязанности по отношению к тому, *чего мы не можем знать*. Но в объяснении явлений природы многое должно остаться для нас недостоверным и многие вопросы — нерешенными, потому что наши знания о природе во многих случаях далеко не достаточны для того, чтó мы должны объяснить. Итак, спрашивается, существует ли в трансцендентальной философии какой-нибудь вопрос, касающийся одного из объектов разума и неразрешимый тем же чистым разумом, и можно ли с полным правом отказаться ответить на него, причисляя объект как абсолютно неизвестный (исходя из всего того, что мы в состоянии познать) к тому, о чем у нас,

правда, есть понятие настолько, чтобы поставить вопрос, но совершенно нет средств или способности когда-либо ответить на него.

Я утверждаю, что трансцендентальная философия обладает среди всех спекулятивных знаний той особенностью, что ни один вопрос, касающийся предметов, данных чистому разуму, не может быть неразрешимым для того же человеческого разума и никакое оправдание неизбежным незнанием и неизмеримой глубиной задачи не может освободить от обязанности дать основательный и полный ответ на них, так как то же самое понятие, благодаря которому мы в состоянии ставить вопрос, необходимо должно также делать нас способными ответить на него, потому что предмет [его] не встречается нигде, кроме как в понятии (как и в вопросах о справедливости и несправедливости).

Но в трансцендентальной философии только космологические вопросы таковы, что в отношении их справедливо можно требовать удовлетворительного ответа, касающегося характера предмета, причем философу непозволительно уклоняться от них, ссылаясь на непроницаемую тьму. Эти вопросы могут иметь отношение только к космологическим идеям. В самом деле, предмет должен быть дан эмпирически, и вопрос касается только его соответствия какой-нибудь идее. Если предмет трансцендентален и, следовательно, сам неизвестен, как, например, неизвестно, есть ли то, явлением чего (в нас самих) служит мышление (душа), простая сама по себе сущность, существует ли безусловно необходимая причина всех вещей в совокупности и т. д., то мы должны искать для нашей идеи предмет, относительно которого мы можем признать, что он нам неизвестен, но что от этого он не становится невозможным *. Только космо-

* На вопрос, каков характер трансцендентального предмета, нельзя, правда, ответить указанием, *каков он*, но можно, конечно, ответить, что сам *вопрос не имеет смысла*, потому что предмет его не был дан. В этом смысле на все вопросы трансцендентальной психологии можно дать ответ, и он действительно дан: эти вопросы касаются трансцендентального субъекта всех внутренних явлений, который сам не есть явление и, следовательно, не *дан* как предмет и в отношении которого ни одна из категорий не находит условий для своего применения

логические идеи обладают той особенностью, что могут предполагать свой предмет и необходимый для его понятия эмпирический синтез как данные [нам]; вопрос же, вызываемый ими, касается только продвижения этого синтеза, поскольку оно должно содержать в себе абсолютную целокупность, которая уже не представляет собой ничего эмпирического, ввиду того что не может быть дана ни в каком опыте. Так как здесь речь идет о вещи только как о предмете возможного опыта, а не как о вещи в себе, то ответ на трансцендентный космологический вопрос можно найти только в самой идее, и нигде более, потому что он не касается никакого предмета самого по себе; да и в отношении возможного опыта вопрос ставится не о том, что́ может быть дано in concreto в каком-нибудь опыте, а о том, что́ содержится в идее, к которой эмпирический синтез должен только приближаться; следовательно, этот вопрос должен быть разрешен исходя исключительно из самой идеи: она есть только создание разума, и потому разум не может оправдаться, ссылаясь на неизвестный предмет.

То обстоятельство, что та или иная наука может требовать и ожидать определенных ответов на все относящиеся к ее области вопросы (quaestiones domesticae), хотя, быть может, они в настоящее время еще и не найдены, оказывается не таким странным, каким оно представляется сначала. Кроме трансцендентальной философии существуют еще две науки чистого разума: одна исключительно спекулятивная, а другая исключительно практическая — *чистая математика* и *чистая мораль*. Случалось ли слышать, чтобы кто-нибудь, ссылаясь на неизбежное незнание условий, признавал недостоверным, каково точное отношение диаметра к окружности в рациональных или иррациональных числах? Так как

(между тем вопрос относится, собственно, к категориям). Следовательно, здесь перед нами тот случай, когда применима известная поговорка: отсутствие ответа есть также ответ, а именно лишен всякого смысла вопрос о характере того нечто, которое нельзя мыслить посредством определенных предикатов, потому что находится целиком вне сферы предметов, могущих быть данными нам.

рациональными числами оно не может быть выражено адекватно, а иррациональными числами оно еще не найдено, то предполагали, что по крайней мере невозможность такого решения можно познать с достоверностью, и Ламберт дал доказательство этого [46]. В общих принципах нравов не может быть ничего не достоверного, потому что эти положения или совершенно ничтожны и бессмысленны, или же должны вытекать исключительно из понятий нашего разума. В естествознании же есть бесконечное множество предположений, в отношении которых никогда нельзя ожидать достоверности, потому что явления природы суть предметы, которые даются нам независимо от наших понятий; следовательно, ключ к ним находится не в нас и нашем чистом мышлении, а вне нас; поэтому во многих случаях он не может быть найден, и мы не можем ожидать верного решения [этих проблем]. Вопросы трансцендентальной аналитики, касающиеся дедукции нашего чистого знания, я не причисляю сюда, потому что мы теперь рассуждаем только о достоверности суждений в отношении предметов, а не в отношении источника самих наших понятий.

Итак, от обязанности по крайней мере критического разрешения поставленных разумом вопросов нельзя уклониться, жалуясь на тесные рамки нашего разума и признавая с видом смиренного самопознания, что наш разум не способен решить вопросы, вечен ли мир, или он имеет начало; наполнено ли мировое пространство существами на бесконечном протяжении, или оно заключено в определенные границы; есть ли где-нибудь в мире нечто простое, или же все должно делиться до бесконечности; возникает ли и создается ли что-то свободно, или же все связано цепью естественного порядка; наконец, существует ли совершенно безусловная и сама по себе необходимая сущность, или же существование всего обусловлено и, стало быть, все зависимо от чего-то внешнего и носит случайный характер. В самом деле, все эти вопросы касаются предмета, который может быть дан только в наших мыслях, а именно они касаются вопроса об абсолютно безусловной целокупности синтеза явлений. Если мы не можем сказать об этом ничего достоверного, исходя из своих собственных поня-

тий, то мы не имеем права сваливать вину на скрытую от нас вещь, так как подобная вещь (потому что вне нашей идеи ее нет нигде) вовсе не может быть нам дана, и мы должны искать причину [неясности] в самой нашей идее, которая составляет проблему, не допускающую решения, и тем не менее мы упорно настаиваем на том, будто ей соответствует действительный предмет. Ясное изложение диалектики, заключающейся в самом нашем понятии, скоро привело бы нас к полной достоверности относительно того, как мы должны судить о подобных вопросах.

Вашим уверениям, будто эти проблемы нельзя решить с достоверностью, можно противопоставить прежде всего вопрос, на который вы должны по крайней мере дать ясный ответ: откуда являются у вас эти идеи, решение которых вызывает у вас такие затруднения? Представляют ли они собой явления, в объяснении которых вы нуждаетесь и для которых вы должны искать только принципы или правила объяснения согласно этим идеям? Предположите, что природа совершенно открыта перед вами, что для ваших чувств и сознания не скрыто ничего из того, что представлено вашему созерцанию; тем не менее вы не будете в состоянии познать посредством опыта предмет ваших идей in concreto (так как кроме полного созерцания [для этого] требуется еще законченный синтез и сознание его абсолютной целокупности, что не дается никаким эмпирическим знанием); стало быть, ваши вопросы вовсе не могут быть необходимыми для объяснения какого-либо встречающегося вам явления и, значит, не могут быть, так сказать, заданы самим предметом. В самом деле, такой предмет никогда не может встретиться вам, потому что он не может быть дан никаким возможным опытом. Во всех своих возможных восприятиях вы всегда связаны *условиями* или в пространстве, или во времени и никогда не приходите ни к чему безусловному для решения вопроса, следует ли полагать это безусловное в абсолютном начале синтеза или в абсолютной целокупности ряда, не имеющего никакого начала. Что же касается всего (das All) в эмпирическом смысле, то оно всегда бывает лишь относительным. Абсолютно вся

величина (Вселенная), абсолютно все деление, происхождение, условие существования вообще, а также все вопросы о том, следует ли осуществлять абсолютно все посредством конечного или простирающегося до бесконечности синтеза,— все это не имеет никакого отношения к возможному опыту. Например, явления, происходящие в телах, вы нисколько не объясните лучше или хотя бы по-иному, допустите ли вы, что они состоят из простых или всегда сплошь из сложных частей; ведь вы никогда не встречаетесь ни с простыми явлениями, ни с бесконечным сложением. Явления требуют объяснения лишь постольку, поскольку условия их объяснения даны в восприятии, но все то, что может быть дано в них, собранное в *абсолютном целом*, вовсе не составляет восприятия. Между тем именно такое всецелое и следует объяснить в трансцендентальных задачах разума.

Так как само решение этих задач никогда нельзя найти в опыте, то вы вряд ли можете сказать: неизвестно, что́ следует в связи с этим приписывать предмету. Действительно, ведь ваш предмет находится только в вашем уме и вне его вообще не может быть дан; поэтому вам следует заботиться лишь о том, чтобы быть в согласии с самим собой и остерегаться амфиболии, превращающей вашу идею в мнимое представление об объекте, эмпирически данном и, следовательно, познаваемом согласно законам опыта. Догматическое решение здесь не просто недостоверно, а [вообще] невозможно. Критическое же решение, которое может быть вполне достоверным, рассматривает вопрос вовсе не с точки зрения объекта (objectiv), а с точки зрения фундамента познания, на котором оно основывается.

АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА
РАЗДЕЛ ПЯТЫЙ

Скептическое изложение космологических вопросов при помощи всех четырех трансцендентальных идей

Мы охотно отказались бы от того, чтобы требовать догматического ответа на наши вопросы, если бы уже заранее понимали, что, каков бы ни был ответ, он толь-

ко увеличит наше незнание, будет водить нас от одной загадки к другой, от одной неясности к еще большей и, быть может, даже запутает в противоречия. Если ответить на наш вопрос можно только *да* или *нет*, то благоразумно оставить сперва в стороне предполагаемые основания для ответа и предварительно обсудить, что́ мы приобретем, если ответ будет дан в пользу одной стороны, и что́ — если в пользу другой. Если окажется, что в обоих случаях получается нечто совершенно бессмысленное (nonsens), то у нас есть серьезное основание подвергнуть критическому исследованию самый вопрос, чтобы посмотреть, не покоится ли он сам на неосновательном предположении и не играет ли он идеей, ложность которой обнаруживается не столько при ее обособленном представлении, сколько в ее применении и последствиях этого применения. В этом и состоит огромная польза скептического способа рассмотрения вопросов, которые чистый разум задает самому себе. Таким способом можно с помощью незначительных усилий освободиться от огромного догматического балласта и заменить его трезвой критикой, которая как хорошее очистительное средство с успехом удалит самомнение вместе с его спутником — всезнайством.

Соответственно этому если бы я заранее мог усмотреть, что, на какую бы сторону безусловного в регрессивном синтезе явлений космологическая идея ни становилась, все равно она оказалась бы для всякого *рассудочного понятия* или *слишком большой*, или *слишком малой*, то я бы понял, что эта идея должна быть совершенно пустой и лишенной всякого значения, так как регрессивный синтез имеет дело только с предметом опыта, который должен сообразоваться с возможным рассудочным понятием, и так как космологической идее не соответствует предмет, сколько бы я ни приспособлял его к ней. И так действительно обстоит дело со всеми космологическими понятиями, которые именно поэтому запутывают разум в неизбежную антиномию, если он цепляется за них. В самом деле, предположите,

Во-первых, что *мир не имеет начала* [во времени]; в таком случае он *слишком велик* для вашего понятия: поскольку оно состоит в последовательном регрессе, оно

никогда не может охватить всей прошедшей вечности. Предположите, что *мир имеет начало* [во времени], и тогда он в свою очередь *слишком мал* для вашего рассудочного понятия в необходимом эмпирическом регрессе. В самом деле, начало всегда предполагает время, предшествующее ему, и потому оно не может быть безусловным, и закон эмпирического применения рассудка заставляет вас искать еще более раннее временно́е условие; таким образом, мир явно слишком мал для этого закона.

То же замечание относится и к двоякому ответу на вопрос о пространственной величине мира. Действительно, если *мир бесконечен* и неограничен, то он *слишком велик* для всякого возможного эмпирического понятия. Если *мир конечен* и ограничен, то вы можете с полным правом задать вопрос: что определяет эту границу? Пустое пространство не есть сам по себе существующий коррелят вещей и не может быть условием, дальше которого идти не надо; еще в меньшей степени оно может быть эмпирическим условием, которое составляло бы часть возможного опыта. (В самом деле, кто может иметь опыт о безусловно пустом?) А для абсолютной целокупности эмпирического синтеза всегда требуется, чтобы безусловное было эмпирическим понятием. Следовательно, *ограниченный мир слишком мал* для вашего понятия.

Во-вторых, если всякое явление в пространстве (материя) состоит *из бесконечного множества частей,* то регресс деления всегда *слишком велик* для вашего понятия; а если *деление* пространства *не* должно *идти дальше* какого-нибудь члена деления (дальше простого), то регресс деления *слишком мал* для идеи безусловного, так как этот член допускает еще регресс по направлению ко многим содержащимся в нем частям.

В-третьих, если вы предположите, что во всем, что происходит в мире, нет ничего, что не было бы результатом следования законам *природы,* то каузальность причины есть опять-таки нечто происходящее, что заставляет вас довести регресс до еще более отдаленной (höherer) причины и, стало быть, без конца продол-

жать ряд условий a parte priori. Итак, если принять одну лишь действующую *природу*, то она для всех наших понятий в синтезе происходящих в мире событий *слишком велика*.

Если же вы кое-где допустите *спонтанно* (von selbst) вызванные события, стало быть, *свободное* возникновение, то вас будет преследовать вопрос о причине согласно неизбежному закону природы, этот же вопрос заставит вас выйти за эти пределы согласно эмпирическому закону причинности, и вы найдете, что такая целокупность связи *слишком мала* для вашего необходимого эмпирического понятия.

В-четвертых, если вы допустите *безусловно необходимую* сущность (будет ли это сам мир, или нечто в мире, или причина мира), то вы отнесете ее ко времени, бесконечно удаленному от всякого данного момента, так как в противном случае она зависела бы от какого-нибудь другого и более раннего существования. Но в таком случае это существование недоступно для вашего эмпирического понятия и *слишком велико* для того, чтобы вы когда-либо могли дойти до него путем непрерывного регресса.

Если же, по вашему мнению, все, что принадлежит к миру (как обусловленное или как условие), *случайно*, то всякое данное вам существование *слишком мало* для вашего понятия, так как оно заставляет вас искать другого существования, от которого оно зависит.

Во всех этих случаях мы говорили, что *космологическая идея* или слишком велика, или слишком мала для эмпирического регресса, стало быть, для всякого возможного рассудочного понятия. Почему мы не выразили этой мысли противоположным образом и не сказали, что в первом случае эмпирическое понятие слишком мало для идеи, а во втором слишком велико и, стало быть, вина как бы лежит на эмпирическом регрессе, между тем как мы обвинили космологическую идею в том, что она, будучи слишком велика или слишком мала, отклоняется от своей цели, а именно от возможного опыта? Причина этого в следующем. Только возможный опыт может сообщить нашим понятиям реальность; без этого всякое понятие есть лишь

идея, лишенная истины и отношения к предмету. Поэтому возможное эмпирическое понятие было масштабом, по которому необходимо судить об идее, есть ли она только идея и вымысел, или же она находит в мире соответствующий предмет. Ведь мы говорим о вещи, что она слишком велика или мала по сравнению с другой только в том случае, если она принимается ради этой другой вещи и должна сообразоваться с ней. Среди пустяковых вопросов древних диалектических школ был, между прочим, и следующий: если шар не проходит через отверстие, то как нужно сказать: шар слишком велик или отверстие слишком мало? В этом случае безразлично, как вы скажете, вы ведь не знаете, что ради чего существует: шар для отверстия или наоборот. Но вы, конечно, не станете говорить, что человек слишком длинен для своей одежды, а скажете, что одежда слишком коротка для человека.

Таким образом мы пришли к обоснованному подозрению, что космологические идеи и вместе с ними все спорящие между собой умствующие утверждения имеют в своей основе, быть может, пустое и лишь воображаемое понятие о способе, каким нам дается предмет этих идей; уже это подозрение может навести нас на правильный след, чтобы рассеять ту иллюзию, которая так долго вводила нас в заблуждение.

АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА
РАЗДЕЛ ШЕСТОЙ

Трансцендентальный идеализм как ключ к разрешению космологической диалектики

В трансцендентальной эстетике мы в достаточной степени доказали, что все созерцаемое в пространстве или времени, стало быть, все предметы возможного для нас опыта суть не что иное, как явления, т. е. только представления, которые в том виде, как они представляются нами, а именно как протяженные сущности или ряды изменений, не имеют существования сами по себе, вне нашей мысли. Это учение я называю *транс-*

цендентальным идеализмом *. Трансцендентальный реалист превращает эти модификации нашей чувственности в вещи, существующие сами по себе, и потому считает *представления* вещами в себе.

С нами поступили бы несправедливо, если бы нам приписали давно уже обесславленный эмпирический идеализм, который, допуская собственную действительность пространства, отрицает существование протяженных сущностей в нем или по крайней мере считает его сомнительным и не находит в этой области достаточно ясного различия между мечтой и реальностью. Что же касается явлений внутреннего чувства во времени, то здесь он не находит никаких затруднений, считая их действительными вещами, и даже утверждает, будто один этот внутренний опыт достаточно доказывает действительное существование своего объекта (самого по себе вместе со всем временны́м определением).

Наш же трансцендентальный идеализм считает, что предметы внешнего созерцания действительны так, как они созерцаются в пространстве, и что все изменения во времени действительны так, как их представляет внутреннее чувство. В самом деле, так как пространство есть уже форма того созерцания, которое мы называем внешним, а без предметов в пространстве не было бы никаких эмпирических представлений, то мы можем и должны считать протяженные в нем сущности действительными; то же самое следует сказать и о времени. Но само это пространство и время, а вместе с ними и все явления суть сами по себе не *вещи*, а только представления и не могут существовать вне нашей души; даже внутреннее и чувственное созерцание нашей души (как предмета сознания), определения которой представляются через последовательность различных состояний во времени, также не есть *Я* в собственном смысле слова, как оно существует само

---

* Иногда я называл это учение также *формальным* идеализмом, чтобы отличить его от *материального*, т. е. обыкновенного, идеализма, который сомневается в существовании самих внешних вещей или отрицает его. В некоторых случаях во избежание недоразумений лучше, по-видимому, пользоваться этим, а не приведенным в тексте термином.

по себе, или трансцендентальный субъект, а есть лишь явление, данное чувственности этой неизвестной нам сущности. Наличие этого внутреннего явления как вещи, существующей самой по себе в таком виде, нельзя допустить, потому что условием его служит время, которое не может быть определением какой бы то ни было вещи в себе. Однако эмпирическая истинность явлений в пространстве и времени вполне установлена и достаточно отличается от мечты, если то и другое правильно и целиком связаны друг с другом в опыте по эмпирическим законам.

Итак, предметы опыта *никогда не даны сами по себе:* они даны только в опыте и помимо него вовсе не существуют. Что могут быть жители на Луне, хотя ни один человек никогда не видел их, без сомнения, можно допустить, но это означает лишь, что в возможном продвижении опыта мы могли бы натолкнуться на них; ибо действительно все то, что находится в контексте с восприятием по законам эмпирического продвижения. Следовательно, жители Луны действительны в том случае, если они находятся в эмпирической связи с моим действительным сознанием, хотя они от этого не становятся еще действительными сами по себе, т. е. вне этого эмпирического продвижения.

Нам действительно ничего не дано, кроме восприятия и эмпирического продвижения от данного восприятия к другим возможным восприятиям. Ведь явления сами по себе, будучи только представлениями, действительны лишь в восприятии, которое на самом деле есть не что иное, как действительность эмпирического представления, т. е. явление. Если мы до восприятия называем какое-нибудь явление действительной вещью, то это или означает, что мы в продвижении опыта должны натолкнуться на такое восприятие, или не имеет никакого смысла. В самом деле, утверждать, что явление существует само по себе, безотносительно к нашим чувствам и возможному опыту, можно было бы, конечно, лишь в том случае, если бы речь шла о вещи в себе. Но речь идет только о явлении в пространстве и времени, которые суть лишь определения нашей чувственности, а не определения вещей в себе, и по-

тому то, что находится в пространстве и времени (явления), не существует само по себе, а есть только представления, которые, если они не даны в нас (в восприятии), не встречаются нигде.

Способность чувственного созерцания есть, собственно, только восприимчивость, [т. е.] способность определенным образом испытывать воздействия посредством представлений, отношение которых друг к другу есть чистое созерцание пространства и времени (чистые формы нашей чувственности) и которые, поскольку они соединены и определимы в этих отношениях (в пространстве и времени) по законам единства опыта, называются *предметами*. Нечувственная причина этих представлений совершенно неизвестна нам, и потому мы не можем созерцать ее как объект, так как подобный предмет мы должны были бы представлять себе не в пространстве и не во времени (составляющих лишь условия чувственного представления), а между тем без этих условий мы не можем иметь никакого созерцания. Впрочем, чисто умопостигаемую причину явлений вообще мы можем назвать трансцендентальным объектом просто для того, чтобы иметь нечто соответствующее чувственности как восприимчивости. Весь объем и связь наших возможных восприятий мы можем приписать этому трансцендентальному объекту и утверждать, что он дан до всякого опыта сам по себе. Однако сообразные с этим объектом явления даны не сами по себе, а только в этом опыте, потому что они суть лишь представления, которые имеют значение действительного предмета только как восприятия, а именно тогда, когда это восприятие находится в связи со всеми другими восприятиями по правилам единства опыта. Таким образом, можно сказать, что действительные вещи прошедшего времени даны в трансцендентальном предмете опыта; но они суть предметы и действительны для меня в прошедшем времени, лишь поскольку я представляю себе, что регрессивный ряд возможных восприятий (руководствуясь историей или идя по следам причин и действий), словом, обычный ход вещей приводит по эмпирическим законам к прошедшему временнóму ряду как условию

настоящего времени, причем этот ряд представляется как действительный только в связи возможного опыта, а не сам по себе, так что все события, прошедшие с незапамятных времен до моего существования, означают тем не менее не что иное, как возможность продолжить цепь опыта от настоящего восприятия к условиям, определяющим это восприятие по времени.

Итак, если я представляю себе все существующие предметы чувств во всем времени и во всем пространстве, то я вовсе не полагаю их до опыта в пространство и время; это представление есть не что иное, как мысль о возможном опыте в его абсолютной полноте. Лишь в этом возможном опыте даны эти предметы (которые суть не более как представления). Если же мы говорим, что они существуют до всякого моего опыта, то это означает лишь, что их можно найти в той части опыта, *к которой* я еще должен *продвинуться*, начиная с данного восприятия. Причина эмпирических условий этого продвижения, стало быть, причина того, на какие звенья я натолкнусь или как долго я буду находить их в регрессе, трансцендентальна и потому неизбежно неизвестна мне. Но речь идет не о ней, а только о правиле продвижения опыта, в котором даются мне предметы, а именно явления. Поэтому в конце концов совершенно все равно, скажу ли я, что в эмпирическом продвижении в пространстве я могу обнаружить звезды в сто раз более отдаленные, чем самые крайние видимые мной звезды, или же я буду утверждать, что, быть может, в мировом пространстве можно найти такие звезды, хотя ни один человек никогда не воспринимал и не будет воспринимать их; в самом деле, если бы даже они и были даны как вещи в себе безотносительно к возможному опыту вообще, то все же они для меня ничто, стало быть, не предметы, если они не содержатся в ряду эмпирического регресса. Только в том случае, если эти же самые явления применяются для космологической идеи об абсолютном целом и если, следовательно, речь идет о проблеме, выходящей за пределы возможного опыта, различение способа, каким рассматривается действительность мыслимых предметов чувств, имеет значение

для того, чтобы уберечься от вводящей в заблуждение иллюзии, которая неизбежно должна возникать из неправильного толкования наших собственных эмпирических понятий.

АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА
РАЗДЕЛ СЕДЬМОЙ

Критическое разрешение космологического спора разума с самим собой

Вся антиномия чистого разума основывается на следующем диалектическом аргументе: если дано обусловленное, то дан и весь ряд всех его условий; но предметы чувств даны нам как обусловленные, следовательно, и так далее. Благодаря этому умозаключению, бóльшая посылка которого кажется такой естественной и очевидной, появляется на сцене в зависимости от различия условий (в синтезе явлений), поскольку они образуют ряды, столько же космологических идей, постулирующих абсолютную целокупность этих рядов и тем самым неизбежно приводящих разум к противоречию с самим собой. Но прежде чем мы раскроем софистичность этого аргумента, построенного на умствовании, мы должны подготовиться к этому, исправив и определив некоторые встречающиеся в нем понятия.

Прежде всего ясно и несомненно достоверно следующее положение: если дано обусловленное, то тем самым нам *задан* и регресс в ряду всех условий для него. Действительно, само понятие обусловленного таково, что посредством него нечто соотнесено с условием, и если это условие в свою очередь обусловлено, то оно соотнесено с более отдаленным условием, и так через все члены ряда. Следовательно, это положение аналитическое и не боится трансцендентальной критики. Оно — логический постулат разума, заключающийся в требовании прослеживать с помощью рассудка и продолжать как можно далее ту связь понятия с его условиями, которая присуща уже самому понятию.

Далее, если обусловленное и его условие суть вещи в себе, то, в случае когда обусловленное дано, регресс к

условиям не только *задан,* но и в действительности уже *дан* вместе с обусловленным, и так как это относится ко всем членам ряда, то тем самым также дан полный ряд условий, стало быть, и безусловное дано или, вернее, предполагается, что обусловленное, которое было возможно только благодаря этому ряду, дано. Здесь синтез обусловленного с его условием есть синтез одного лишь рассудка, который представляет вещи, *как они есть,* не обращая внимания на то, можем ли мы и каким образом прийти к знанию о них. Наоборот, когда я имею дело с явлениями, которые, будучи только представлениями, вовсе не даны, если я не прихожу к знанию о них (т. е. к ним самим, так как они сами суть только эмпирические знания), то я не могу утверждать в вышеуказанном смысле, что если дано обусловленное, то даны также и все условия (как явления) для него, и, стало быть, не могу заключать к абсолютной целокупности их ряда. В самом деле, *явления* при самом схватывании их суть не что иное, как эмпирический синтез (в пространстве и времени), и, следовательно, даны только *в этом* синтезе. Но оттого, что обусловленное (в явлении) дано, вовсе еще не следует, будто тем самым дан и предполагается также синтез, составляющий его эмпирическое условие; этот синтез имеет место только в регрессе и никогда не существует без него. Но зато мы можем сказать в таком случае, что *регресс* к условиям, т. е. непрерывный эмпирический синтез на этой стороне, предложен или *задан* нам и что не может быть недостатка в условиях, даваемых этим регрессом.

Отсюда ясно, что бóльшая посылка космологического умозаключения берет обусловленное в трансцендентальном значении чистой категории, а меньшая посылка берет его в эмпирическом значении рассудочного понятия, применяемого только к явлениям; следовательно, здесь мы сталкиваемся с тем диалектическим обманом, который называется sophisma figurae dictionis. Но это не преднамеренный обман, а совершенно естественное заблуждение обыденного разума. В самом деле, вследствие этого заблуждения мы полагаем (в большей посылке) условия и их ряд, *не вникая,* так сказать, в них, когда нечто дано как обусловленное, так как это нечто

есть лишь логическое требование принимать соответствующие (vollständige) посылки для данного вывода; и здесь мы не встречаем никакого временнóго порядка в связи обусловленного со своим условием; мы предполагаем, что они сами по себе даны *одновременно*. Далее (в меньшей посылке) столь же естественно рассматривать явления как вещи в себе и как предметы, данные только рассудку, подобно тому как мы это делали в большей посылке, где мы отвлекались от всех условий созерцания, при которых единственно и могут быть даны предметы. Но при этом мы упустили из виду важное различие между понятиями. Синтез обусловленного с его условием и весь ряд условий (в большей посылке) вовсе не заключали в себе никакого ограничения временем и никакого понятия последовательности. Эмпирический же синтез и [данный] ряд условий в явлении (в меньшей посылке) необходимо последовательны и даны лишь во времени друг после друга; следовательно, здесь я не мог предположить, как там, абсолютную *целокупность* синтеза и представленного посредством него ряда, потому что там все члены ряда даны сами по себе (без временнóго условия), здесь же они возможны только посредством последовательного регресса, который дан лишь при его действительном осуществлении.

Обнаружив такую ошибку в аргументе, положенном в основу (космологических утверждений) обеими спорящими сторонами, можно с полным правом отвергнуть требования обеих сторон как беспочвенные. Однако этим спор еще не настолько закончен, чтобы убедить спорящие стороны, что обе они или одна из них ошибаются в самой сути утверждаемого тезиса (в выводе), хотя ни одна из них не в состоянии была построить его на веском доказательстве. Кажется совершенно ясным, что если один утверждает *мир имеет начало*, а другой — *мир не имеет начала, а существует вечно*, то один из них должен быть прав. Но в таком случае, поскольку ясность аргументации и тут и там одинакова, невозможно когда-либо узнать, на чьей стороне правда, и спор продолжается по-прежнему, хотя суд разума призвал обе стороны к спокойствию. Итак,

для основательного завершения спора, которое удовлетворило бы обе стороны, остается лишь одно средство: окончательно убедить их, что, поскольку обе они так хорошо опровергают друг друга, предмет их спора — ничто, и лишь некоторая трансцендентальная видимость нарисовала им действительность там, где ее нет. На этот путь улаживания спора, который не может быть решен ни в пользу одной, ни в пользу другой стороны, мы и собираемся теперь вступить.

* *
*

Элейца Зенона, тонкого диалектика, уже Платон сурово осуждал как злостного софиста за то, что он, желая показать свое искусство, брался сначала доказать с помощью мнимых аргументов, а затем опровергнуть с помощью других столь же сильных аргументов одно и то же положение. Зенон утверждал, что бог (вероятно, он разумел под этим не что иное, как мир) не конечен и не бесконечен, что он не находится ни в движении, ни в покое, что в нем нет ни сходства, ни несходства с какой бы то ни было другой вещью. Тем, кто критиковал его за это, казалось, будто он имел намерение совершенно отвергнуть два противоречащих друг другу суждения, что нелепо. Однако я не нахожу, что его можно было действительно винить в этом. Первое из его положений я вскоре рассмотрю подробнее. Что же касается остальных, то, если он подразумевал под словом *бог* Вселенную, он должен был, конечно, утверждать, что она и не пребывает постоянно (покоится) на своем месте, и не меняет его (движется), потому что все места существуют только во Вселенной, следовательно, сама *Вселенная* не находится ни в каком месте. Если Вселенная охватывает все, что существует, то у нее также нет ни сходства, ни несходства с *какой бы то ни было другой вещью,* потому что вне ее нет *никакой другой вещи,* с которой ее можно было бы сравнивать. Если два противоположных друг другу суждения предполагают неприемлемое условие, то они оба отпадают, несмотря на их несовместимость (которая, собственно, не есть истинное противоречие), потому что отпадает

условие, при котором единственно и должно было иметь силу каждое из этих положений.

Если бы кто-то сказал, что всякое тело или пахнет хорошо, или пахнет дурно, то можно сказать и нечто третье, а именно что тело вообще не пахнет, и таким образом оба противоположных суждения могут быть ложными. Если же я говорю, что всякое тело или благоухает, или не благоухает (vel suaveolens vel non suaveolens), то эти суждения находятся в отношении противоречащей противоположности, и только первое из них ложно, а его противоречащая противоположность, а именно утверждение, что некоторые тела не благоухают, охватывает также и тела, которые *вообще не пахнут*. В первом противопоставлении (per disparata) случайное условие понятия тела (запах) *оставалось* еще в противоположном суждении и не было, следовательно, отменено им; поэтому такое суждение не находится в отношении противоречащей противоположности к первому суждению.

Таким образом, когда я говорю, что мир пространственно или бесконечен, или не бесконечен (non est infinitus), то, если ложно первое суждение, должно быть истинным противоречащее ему суждение о том, что мир не бесконечен. В этом суждении я только отрицаю бесконечный мир, не полагая другого, а именно конечный мир. Если же я говорю, что мир или бесконечен, или конечен, то оба эти суждения могут быть ложными. В самом деле, в таком случае я рассматриваю мир как сам по себе определенный по своей величине, не только отрицая в противоположном суждении бесконечность и вместе с ней, быть может, все обособленное существование его, но и прибавляя к миру как вещи, действительной самой по себе, определение; это точно так же может быть ложным, а именно в том случае, если мир вовсе *не* дан *как вещь в себе* и, стало быть, не дан ни как конечный, ни как бесконечный по своей величине. Да будет позволено мне назвать такую *противоположность диалектической*, а противоречащую противоположность — *аналитической*. Следовательно, два диалектически противоположных друг другу суждения могут быть ложными, потому что одно не только противоре-

чит другому, но и высказывает нечто сверх того, что необходимо для противоречия.

Кто рассматривает суждения *мир по своей величине бесконечен* и *мир по своей величине конечен* как находящиеся в отношении противоречащей противоположности, тот предполагает, что мир (весь ряд явлений) есть вещь в себе. В самом деле, мир остается, если бы я и отрицал бесконечный или конечный регресс в ряду его явлений. Если же я устраню эту предпосылку или эту трансцендентальную видимость и стану отрицать, что мир есть вещь в себе, то противоречащая противоположность этих утверждений превратится в чисто диалектическую противоположность, и так как мир вовсе не существует сам по себе (независимо от регрессивного ряда моих представлений), то он не существует ни как *само по себе бесконечное целое,* ни как *само по себе конечное целое.* Он существует только в эмпирическом регрессе ряда явлений и сам по себе не встречается. Поэтому, если этот ряд всегда обусловлен, он никогда не дан целиком; следовательно, мир не есть безусловное целое, и потому он не обладает ни бесконечной, ни конечной величиной.

То, что сказано здесь о первой космологической идее, а именно об абсолютной целокупности величины в явлении, относится также и ко всем остальным космологическим идеям. [Данный] ряд условий имеет место только в самом регрессивном синтезе, а не сам по себе в явлении как в самостоятельной (eigener), данной до всякого регресса вещи. Поэтому я должен утверждать, что количество частей в каком-то данном явлении само по себе ни конечно, ни бесконечно, потому что явление не есть нечто существующее само по себе и части даются только через регресс разлагающего синтеза и в этом регрессе, который никогда не дан абсолютно *целиком,* ни как конечный, ни как бесконечный. То же самое относится и к ряду последовательных причин, а также к ряду, ведущему от обусловленного до безусловно необходимого существования; этот ряд, если иметь в виду его целокупность, никогда нельзя рассматривать сам по себе ни как конечный, ни как бесконечный, потому что он, как некоторый ряд подчиненных друг другу пред-

ставлений, состоит только в динамическом регрессе, а до этого регресса и как самостоятельный ряд вещей в себе существовать не может.

Таким образом, антиномия чистого разума в его космологических идеях устраняется указанием на то, что она чисто диалектическая антиномия и представляет собой противоречие, обусловленное видимостью, которая возникает из-за того, что идею абсолютной целокупности, имеющую силу только как условие вещей в себе, мы применяем к явлениям, которые существуют только в представлении; если они и образуют ряд, то лишь в последовательном регрессе, и более нигде. Но с другой стороны, мы можем извлечь из этой антиномии подлинную, правда не догматическую, но все же критическую и доктринальную, пользу, а именно посредством антиномии мы можем косвенно доказать трансцендентальную идеальность явлений, если бы кто-нибудь не удовлетворился прямым доказательством в трансцендентальной эстетике. Это косвенное доказательство состояло бы в следующей дилемме. Если мир есть само по себе существующее целое, то он или конечен, или бесконечен. Но как первое, так и второе положения ложны (согласно приведенным выше доказательствам антитезиса, с одной стороны, и тезиса — с другой). Следовательно, ложно также и то, что мир (совокупность всех явлений) есть само по себе существующее целое. Отсюда в свою очередь следует, что явления вообще вне наших представлений суть ничто, что́ мы и хотели выразить трансцендентальной идеальностью явлений.

Это замечание имеет важное значение. Из него видно, что вышеприведенные доказательства четвероякой антиномии были не фикциями, а основательными доказательствами, но при допущении, что явления или чувственно воспринимаемый мир, охватывающий их всех, суть вещи в себе. Но противоречие между выведенными отсюда положениями обнаруживает ошибку, кроющуюся в этом допущении, и тем самым приводит нас к раскрытию истинной природы вещей как предметов чувств. Следовательно, трансцендентальная диалектика содействует вовсе не скептицизму, а скептическому методу;

она дает пример огромной пользы этого метода, приводя совершенно свободно друг против друга аргументы разума, которые, хотя в результате и не дают того, что мы искали, тем не менее дают нам нечто полезное и нужное для исправления наших суждений.

АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА
РАЗДЕЛ ВОСЬМОЙ

Регулятивный принцип чистого разума в отношении космологических идей

Так как посредством космологического основоположения о целокупности максимум ряда условий в чувственно воспринимаемом мире как вещи в себе не *дается*, а только может быть *задан* в регрессе этого ряда, то упомянутое основоположение чистого разума в своем уточненном таким образом значении сохраняет свою силу, правда не как *аксиома*, по которой целокупность в объекте следует мыслить действительной, а как *проблема* для рассудка, следовательно, для субъекта, с тем чтобы устанавливать и продолжать регресс в ряду условий для данного обусловленного сообразно с полнотой идеи. В самом деле, в чувственности, т. е. в пространстве и времени, всякое условие, к которому мы можем прийти при объяснении данных явлений, в свою очередь обусловлено, так как эти явления суть не предметы сами по себе, в которых во всяком случае могло бы быть абсолютно безусловное, а только эмпирические представления, которые всегда должны находить в созерцании свое условие, определяющее их по времени или пространству. Следовательно, основоположение разума есть, собственно, только *правило*, предписывающее в ряду условий данных явлений регресс, которому никогда не дозволено остановиться перед абсолютно безусловным. Следовательно, это основоположение не есть принцип возможности опыта и эмпирического познания предметов чувств, стало быть, оно не есть основоположение рассудка, так как всякий опыт замкнут в своих границах (сообразно данному созерцанию); оно не есть также *конститутивный прин-*

цип разума для расширения понятия чувственно воспринимаемого мира за пределы всякого возможного опыта; оно есть основоположение о возможно большем продолжении и расширении опыта, основоположение, согласно которому никакая эмпирическая граница не должна считаться абсолютной; следовательно, оно есть принцип разума, постулирующий в качестве *правила* то, чтó нам следует делать в регрессе, но не *антиципирующий* того, чтó само по себе дано в *объекте* до всякого регресса. Поэтому я называю его *регулятивным* принципом разума, тогда как основоположение об абсолютной целокупности ряда условий как самой по себе данной в объекте (в явлениях) было бы конститутивным космологическим принципом, несостоятельность которого я хотел показать и тем самым, установив указанное различие, воспрепятствовать тому, чтобы идее, которая служит только правилом, приписывалась объективная реальность, как это вообще неизбежно бывает (из-за трансцендентальной подстановки).

Чтобы определить надлежащим образом смысл этого правила чистого разума, следует прежде всего заметить, что в нем говорится не о том, *чтó есть объект*, а о том, *как производить эмпирический регресс*, чтобы прийти к полному понятию объекта. Действительно, если бы имело место первое, то это был бы конститутивный принцип, но такие принципы не могут исходить из чистого разума. Следовательно, это не дает нам никакого основания утверждать, что [данный] ряд условий для того или иного обусловленного сам по себе конечен или бесконечен, так как в таком случае одна лишь идея абсолютной целокупности, существующей в самой себе, мыслила бы предмет, который не может быть дан ни в каком опыте, причем ряду явлений приписывалась бы объективная реальность, независимая от эмпирического синтеза. Следовательно, идея разума предписывает правило лишь регрессивному синтезу в ряду условий; согласно этому правилу синтез продвигается от обусловленного через все подчиненные друг другу условия к безусловному, хотя безусловного никогда нельзя достигнуть, так как абсолютно безусловное нигде в опыте не встречается.

Для этой цели нужно прежде всего точно определить синтез ряда, поскольку он никогда не бывает полным. Для этого обычно пользуются двумя терминами, которые должны различать нечто в синтезе, но никто не в состоянии точно указать основание этого различения. Математики говорят исключительно о progressus in infinitum, а исследователи понятий (философы) вместо этого признают лишь термин progressus in indefinitum. Не пускаясь в исследование того сомнения, которое побудило к такому различению, и не задаваясь вопросом о полезности или бесплодности его применения, я попытаюсь точно определить эти понятия в связи с поставленной мной целью.

О прямой линии можно с полным основанием сказать, что ее можно продолжить до бесконечности; здесь различение бесконечного и неопределимо далекого продвижения (progressus in indefinitum) было бы тонкостью, не имеющей никакого значения. В самом деле, хотя *продолжайте линию* in indefinitum звучит правильнее, чем *продолжайте линию* in infinitum, так как первое означает не более как *продолжайте ее сколько угодно*, а второе — *вы никогда не должны переставать продолжать ее* (между тем как это именно не нужно в данном случае), тем не менее если речь идет только о *возможности*, то первое выражение совершенно правильное, так как вы можете увеличивать ее до бесконечности. То же можно сказать и о тех случаях, когда речь идет только о прогрессе, т. е. о продвижении от условия к обусловленному; это возможное продвижение идет в ряду явлений до бесконечности. От родителей вы можете бесконечно идти по нисходящей линии поколений и даже думать, что эта линия в мире так и продолжается. В самом деле, здесь разум вовсе не нуждается в абсолютной целокупности ряда, потому что он не предполагает его как условие и как нечто данное (datum), а мыслит его только как нечто обусловленное, которое только может быть дано (dabile) и бесконечно может дополняться.

Совершенно иначе обстоит дело с проблемой: как далеко уходит в том или ином ряду регресс от данного обусловленного к условиям, могу ли я сказать, что это

есть *нисхождение в бесконечность* или только нисхождение, простирающееся *неопределимо далеко* (in indefinitum); следовательно, могу ли я от живущих в настоящее время людей восходить в ряду их предков до бесконечности, или же я могу только сказать, что, сколько бы я ни возвращался назад, я никогда не могу найти эмпирического основания, чтобы считать где-то ряд ограниченным, так что имею право и даже обязан искать, хотя и не предполагать, для каждого из прародителей еще и его предков.

Соответственно этому я утверждаю, что если целое дано в эмпирическом созерцании, то регресс в ряду его внутренних условий идет в бесконечность. Если же дан только член ряда, от которого регресс еще должен идти к абсолютной целокупности, то имеет место лишь нисхождение в неопределенную даль (in indefinitum). Так, о делении данной в определенных границах материи (тела) следует говорить, что оно идет в бесконечность, так как эта материя дана в эмпирическом созерцании целиком, следовательно, со всеми своими возможными частями. А так как условием этого целого служит его часть, а условием этой части — часть этой части и т. д. и так как в этом регрессе разложения нигде нельзя найти безусловного (неделимого) члена этого ряда условий, то не только нет нигде эмпирического основания для того, чтобы прекратить деление, но и дальнейшие члены деления, которое должно быть продолжено, сами эмпирически даны до осуществления этого дальнейшего деления, т. е. деление продолжается до бесконечности. Наоборот, определенный ряд предков данного человека не дан в своей абсолютной целокупности ни в каком возможном опыте; но регресс идет от каждого члена этого поколения к более отдаленному члену, так что нельзя найти никакой эмпирической границы, которая показывала бы какой-нибудь член как абсолютно безусловный. Но так как те члены, которые могли бы служить условием для этого, не даны до регресса в эмпирическом созерцании целого, то этот регресс идет не в бесконечность (деления данного), а в неопределимую даль, подыскивая к данным членам

все новые члены, которые в свою очередь каждый раз даны только как обусловленные.

В обоих этих случаях, как в regressus in infinitum, так и в regressus in indefinitum, ряд условий не рассматривается как бесконечно данный в объекте. Это не вещи, которые даются сами по себе, а только явления, которые лишь в самом регрессе даются как условия друг друга. Следовательно, вопрос уже не в том, как велик этот ряд условий сам по себе, конечен ли он или бесконечен, ведь сам по себе этот ряд ничто, а лишь в том, как должны мы производить эмпирический регресс и как далеко мы должны продолжать его. И значительное различие заключается именно в правиле этого продвижения. Если целое было дано эмпирически, то в ряду его внутренних условий *можно* идти назад *до бесконечности*. Если же целое не дано, а только должно еще быть дано посредством эмпирического регресса, то я могу лишь сказать, что *можно до бесконечности* продвигаться ко все более отдаленным условиям ряда. В первом случае я мог сказать, что всегда имеется и эмпирически дано больше членов, чем я достигаю посредством регресса (разложения), а во втором случае я говорю, что могу идти в регрессе все дальше, так как ни один член не дан эмпирически как абсолютно безусловный, следовательно, все еще возможен более отдаленный член и, стало быть, искать его необходимо. В первом случае было необходимо *заставать* большее число членов ряда, а во втором случае всегда необходимо *искать* большее число членов ряда, потому что никакой опыт не ограничен абсолютно. Действительно, или у вас нет восприятия, которое безусловно ограничивало бы ваш эмпирический регресс, и тогда вы не можете считать свой регресс законченным, или же у вас есть такое ограничивающее ваш ряд восприятие, и тогда оно не может быть частью пройденного вами ряда (так как то, *что ограничивает*, должно отличаться от того, *что этим ограничивается)*, следовательно, вы должны продолжать свой регресс также и для этого условия и т. д.

В следующем разделе мы применим эти замечания и тем самым надлежащим образом разъясним их.

Об эмпирическом применении регулятивного принципа разума ко всем космологическим идеям

Так как мы неоднократно показывали, что ни чистые понятия рассудка, ни чистые понятия разума не могут иметь никакого трансцендентального применения, так как абсолютная целокупность рядов условий в чувственно воспринимаемом мире основывается исключительно на трансцендентальном применении разума, который требует этой безусловной полноты от того, что́ он допускает как вещь в себе, но чувственно воспринимаемый мир не содержит подобных вещей, то речь никогда уже не может идти об абсолютной величине рядов в чувственно воспринимаемом мире, [т. е. о том], ограничены ли они или безграничны *сами по себе*, а всегда речь идет лишь о том, насколько далеко должны мы идти назад в эмпирическом регрессе при сведéнии опыта к его условиям, чтобы останавливаться по правилу разума только на адекватном предмету ответе на вопросы разума.

После того как была в достаточной мере доказана недействительность принципа разума как конститутивного основоположения о вещах в себе[47], нам остается, следовательно, лишь *действительность принципа разума* как правила для *продолжения* и объема возможного опыта. Если мы можем ясно установить эту значимость, то и спор разума с самим собой совсем заканчивается, так как критическим разрешением устраняется не только видимость, поссорившая разум с самим собой, но и раскрывается вместо нее тот смысл принципа, в котором разум согласуется с самим собой и лишь непонимание которого было поводом к спору; вообще-то *диалектическое* основоположение превращается в *доктринальное*. В самом деле, если это основоположение может быть подтверждено по своему субъективному значению в определении максимального применения рассудка в опыте сообразно предметам опыта, то это равносильно тому, как если бы оно подобно аксиоме (которая из чистого разума невозможна) a priori опре-

деляло предметы сами по себе; ведь даже и аксиома не могла бы в отношении объектов опыта иметь большее влияние на расширение и уточнение нашего знания, чем то влияние, какое выразилось бы в самом широком применении нашего рассудка в опыте.

I

Разрешение космологической идеи о целокупности сложения явлений в мироздание

Как здесь, так и в остальных космологических вопросах основанием регулятивного принципа разума служит следующее положение: в эмпирическом регрессе *нет опыта относительно абсолютной границы,* стало быть, относительно условия, которое было бы *эмпирически абсолютно безусловным.* Причина этого в том, что подобный опыт должен был бы заключать в себе ограничение явлений ничем или пустотой, на которую наталкивался бы при своем продолжении регресс, осуществляемый при помощи восприятия, что невозможно.

Это положение, равносильное утверждению, что в эмпирическом регрессе я всегда дохожу лишь до условия, которое само в свою очередь должно рассматриваться как эмпирически обусловленное, содержит в себе in terminis правило, согласно которому, как бы далеко я ни заходил в восходящем ряду, я всегда должен искать более отдаленный член ряда, все равно, становится ли он известен мне из опыта или нет.

Теперь для решения первой космологической задачи остается лишь определить, можно ли в регрессе к безусловной величине мироздания (по времени и пространству) называть это всегда неограниченное восхождение *нисхождением до бесконечности* или только *неопределимо продолжающимся регрессом* (in indefinitum).

Одно лишь общее представление о ряде всех прошлых состояний мира, а также всех вещей, одновременно существующих в мировом пространстве, само есть не что иное, как возможный эмпирический регресс, который я мыслю себе, правда еще в неопределенной форме, и посредством которого единственно и может

возникнуть понятие такого ряда условий для данного восприятия *. Я имею мироздание всегда только в понятии, но никоим образом не (как целое) в созерцании. Следовательно, я не могу от его величины заключать к величине регресса и определять последнюю сообразно первой, а должен прежде всего составить себе понятие величины мира при помощи величины эмпирического регресса. Но об этом эмпирическом регрессе я знаю только то — и ничего больше,— что от всякого данного члена ряда условий я всегда должен эмпирически восходить к еще более отдаленному члену. Следовательно, таким путем величина совокупности явлений вовсе не может быть безусловно определена, и потому нельзя также сказать, что этот регресс идет в бесконечность, так как это [утверждение] антиципировало бы члены ряда, до которых регресс еще не дошел, и представляло бы количество их столь большим, что никакой эмпирический синтез не мог бы дойти до них, следовательно, оно *определяло* бы величину мира (хотя лишь негативно) еще до регресса, что невозможно. Действительно, мир (в своей целокупности) не дан мне никаким созерцанием, стало быть, и величина его не дана до регресса. Поэтому о величине мира самой по себе нельзя ничего сказать и нельзя даже утверждать, что в ней имеет место regressus in infinitum, мы должны лишь искать понятие величины мира по правилу, определяющему эмпирический регресс в нем. Но это правило говорит лишь, что, сколько бы мы ни продвигались в ряду эмпирических условий, мы нигде не можем допускать абсолютной границы, а должны всякое явление как обусловленное подчинять другому явлению как условию и, следовательно, должны идти далее к этому условию: это — regressus in indefinitum, не определяющий ника-

---

* Следовательно, этот мировой ряд не может быть ни бóльшим, ни меньшим, чем возможный эмпирический регресс, на котором единственно и основывается его понятие. И так как этот регресс не может дать ни чего-то определенно бесконечного, ни чего-то определенно конечного (безусловно ограниченного), то отсюда ясно, что величину мира нельзя признать ни конечной, ни бесконечной, потому что регресс (посредством которого представляется эта величина) не допускает ни того, ни другого.

кой величины в объекте и в этом смысле достаточно ясно отличающийся от regressus in infinitum.

Поэтому я не могу сказать, что мир в отношении прошедшего времени или пространственно *бесконечен*. Такое понятие величины как данной бесконечности эмпирически ведь невозможно, стало быть, оно безусловно невозможно в отношении мира как предмета чувств. Я не могу также сказать, что регресс от данного восприятия ко всему тому, чем оно ограничивается в ряду в пространстве и в прошедшем времени, идет в *бесконечность:* такое утверждение предполагает бесконечную величину мира. Я не могу также утверждать, что этот регресс *конечен,* так как абсолютная граница также эмпирически невозможна. Таким образом, я ничего не могу сказать обо всем предмете опыта в целом (о чувственно воспринимаемом мире), а могу говорить только о правиле, по которому следует приобретать и продолжать опыт соответственно его предмету.

Итак, на космологический вопрос о величине мира получается прежде всего негативный ответ: мир не имеет первого начала во времени и крайней границы в пространстве.

Действительно, в противном случае он был бы ограничен пустым временем, с одной стороны, и пустым пространством — с другой. Но так как он, как явление, сам по себе не может быть ни тем, ни другим, ведь явление не есть вещь в себе, то должно было бы быть возможным воспринимать ограничение абсолютно пустым временем или абсолютно пустым пространством, и таким восприятием эти концы мира были бы даны в возможном опыте. Но подобный опыт, будучи лишенным всякого содержания, невозможен. Таким образом, абсолютная граница мира эмпирически, стало быть и безусловно, невозможна *.

---

* Следует заметить, что здесь доказательство ведется совершенно иначе, чем вышеприведенное догматическое доказательство в антитезисе первой антиномии. Там мы допускали, согласно обыденному и догматическому способу представления, что чувственно воспринимаемый мир есть вещь, данная сама по себе в своей целокупности до всякого регресса, и отказали ему вообще в каком бы то ни было определенном месте в про-

Отсюда следует также и *утвердительный* ответ: регресс в ряду явлений мира как определение величины мира идет in indefinitum. Этот ответ равносилен утверждению, что чувственно воспринимаемый мир не имеет абсолютной величины, но эмпирический регресс (посредством которого единственно может быть дан мир на стороне своих условий) подчинен правилу, согласно которому всегда следует продвигаться от каждого члена ряда как обусловленного к еще более отдаленному члену (будь то из собственного опыта, или руководствуясь историей, или через цепь действий и их причин) и никогда не отказываться от расширения возможного эмпирического применения своего рассудка, так как в этом именно и состоит настоящая и единственная задача разума, когда речь идет о его принципах.

Это правило не предписывает определенного эмпирического регресса, который шел бы беспрестанно назад в определенном виде явлений; например, оно не указывает, что мы всегда должны восходить от данного живого человека в ряду его предков, не надеясь встретить первую пару, или восходить в ряду небесных тел, не допуская самого отдаленного солнца; это правило требует только идти от явлений к явлениям, хотя бы они и не дали никакого действительного восприятия (если они по своей степени слишком слабы для нашего сознания, чтобы сделаться опытом), потому что они, несмотря на это, все же принадлежат к возможному опыту.

Всякое начало находится во времени и всякая граница протяженного — в пространстве. Но пространство и время существуют только в чувственно воспринимаемом мире. Стало быть, только явления *в мире* ограничены обусловленно, сам же *мир* не ограничен ни обусловленно, ни безусловно.

Именно поэтому, а также потому, что мир никогда не может быть дан *весь* и даже ряд условий для данного обусловленного *не может быть дан* как мировой ряд

странстве и времени, если он не занимает всего времени и всех пространств. Поэтому и вывод там получился иной, чем здесь, а именно там был сделан вывод о действительной бесконечности мира.

целиком, понятие величины мира дается только посредством регресса, а не до регресса в совокупном созерцании. Но этот регресс всегда состоит только в *определении* [нами] величины и потому не дает *определенного* понятия, а следовательно, и понятия о величине, которая была бы бесконечной в отношении какой-то меры; следовательно, он идет не в бесконечность (как бы данную), а в неопределенную даль, чтобы дать объем (опыта), который становится действительным только благодаря этому регрессу.

II

Разрешение космологической идеи о целокупности деления данного целого в созерцании

Если я делю целое, данное в созерцании, то я иду от обусловленного к условиям его возможности. Деление частей (subdivisio или decompositio) есть регресс в ряду этих условий. Абсолютная целокупность этого *ряда* была бы дана лишь в том случае, если бы регресс мог дойти до *простых* частей. Но если все части в непрерывно продолжающемся разложении в свою очередь еще делимы, то деление, т. е. регресс от обусловленного к его условиям, идет in infinitum, потому что условия (части) содержатся в самом обусловленном и даны все вместе с ним, так как оно целиком дано в созерцании, заключенном в его границы. Следовательно, этот регресс не следует называть только регрессом in indefinitum, как это позволила лишь предыдущая космологическая идея, где я должен был идти от обусловленного к его условиям, которые находились вне обусловленного, т. е. не были даны вместе с ним, а лишь присоединялись к нему в эмпирическом регрессе. Тем не менее о целом, делимом до бесконечности, нельзя сказать, что *оно состоит из бесконечного множества частей.* В самом деле, хотя все части содержатся в созерцании целого, однако в нем *не* содержится *все деление*, состоящее лишь в продолжающемся разложении или самом регрессе, который единственно и делает ряд действительным. Так как этот регресс бесконечен, то в данном целом, правда, содержатся как *агрегаты* все члены (ча-

сти), до которых доходит регресс, однако не весь *ряд деления,* который последовательно бесконечен и никогда не есть *целый* ряд, следовательно, не может показывать бесконечного множества частей и собирания их в одно целое.

Это общее замечание легко применить прежде всего к пространству. Всякое созерцаемое в своих границах пространство есть такое целое, части которого при всяком разложении в свою очередь все еще представляют собой пространства, и потому оно делимо до бесконечности.

Отсюда совершенно естественно вытекает также второе применение [этого замечания], а именно к внешнему явлению (телу), заключенному в своих границах. Делимость тела основывается на делимости пространства, составляющего возможность тела как протяженного целого. Следовательно, тело делимо до бесконечности, хотя и не состоит еще ввиду этого из бесконечного множества частей.

Так как тело должно представляться как субстанция в пространстве, то кажется, что оно должно отличаться от пространства, поскольку дело идет о законе делимости пространства; ведь можно, конечно, соглашаться с тем, что разложением в пространстве никогда не может быть устранено какое-либо сложение, так как в противном случае само пространство, которое, кроме сложения, не имеет ничего самостоятельного, исчезло бы (что невозможно); но утверждение, что после мысленного устранения всякого сложения материи ничего не остается, кажется несовместимым с понятием субстанции, потому что субстанция, как считают, есть, собственно, субъект всякого сложения, и она должна была бы остаться в своих элементах, хотя бы и была устранена связь между ними в пространстве, благодаря которой они образуют тело. Однако то, что *в явлении* называется субстанцией, не обладает такими свойствами, какие мыслились бы относительно вещи в себе на основании чистого рассудочного понятия. Субстанция в явлении есть не абсолютный субъект, а постоянный образ чувственности и не более как созерцание, в котором вообще нет ничего безусловного.

Хотя это правило продвижения в бесконечность, без сомнения, действует при делении явления как простого наполнения пространства, тем не менее оно не может иметь силу, если мы захотим распространить его также на определенное множество уже так или иначе обособленных в данном целом частей, составляющих благодаря этому quantum discretum. Допускать, что во всяком расчлененном (организованном) целом всякая часть в свою очередь расчленена и что таким образом при разложении частей нам будут встречаться до бесконечности все новые организованные части (Kunstteile), — одним словом, допускать, что целое расчленено до бесконечности, никак нельзя, хотя, конечно, можно допускать, что части материи при их разложении могли бы быть расчленены до бесконечности. Действительно, бесконечность деления данного явления в пространстве основывается единственно на том, что через нее дана только делимость, т. е. само по себе абсолютно неопределенное множество частей, сами же части даются и определяются только подразделением, — словом, целое само по себе еще не разделено. Поэтому деление может определить в нем множество частей лишь настолько, насколько мы хотим продвигаться в регрессе деления. У органического же тела, расчлененного до бесконечности, целое именно благодаря этому понятию представляется уже как подразделенное, и в нем имеется само по себе определенное, но бесконечное множество частей до всякого регресса деления; такая мысль заключает в себе противоречие, так как это бесконечное закручивание (Einwickelung) рассматривается как ряд, никогда не завершаемый (бесконечный) и тем не менее завершенный, если взять его в комплексе. Бесконечное деление отличает явление только как quantum continuum и неразрывно связано с наполнением пространства, так как бесконечная делимость основывается именно на наполнении пространства. Но если нечто рассматривается как quantum discretum, то множество единиц в нем определенное, и потому оно всегда равно некоторому числу. Поэтому только опыт может определить, насколько организованно расчлененное тело, и, если даже опыт не подтвердил бы существования какой-либо

неорганической части, все же такие части должны заключаться по крайней мере в возможном опыте. Но как далеко простирается трансцендентальное деление явления вообще — это не решается опытом, а составляет принцип разума, требующий никогда не считать абсолютно завершенным эмпирический регресс в разложении протяженного сообразно природе этого явления.

Заключительное примечание к разрешению математически трансцендентальных идей и предварительное замечание, касающееся разрешения динамически трансцендентальных идей

Выше мы изобразили в виде таблицы антиномию чистого разума во всех трансцендентальных идеях, указав причину этого противоречия и единственное средство для его устранения, состоящее в том, что мы признали оба противоположных утверждения ложными. При этом мы везде представили условия как связанные со своим обусловленным отношениями пространства и времени, что составляет обычное предположение обыденного человеческого рассудка, и именно на этом предположении целиком основывается указанная антиномия. В этом отношении все диалектические представления о целокупности в ряду условий для данного обусловленного совершенно *однородны*. Это всегда был ряд, в котором условие и обусловленное были связаны друг с другом как члены этого ряда и потому *однородны*, так как регресс никогда нельзя мыслить завершенным, или же это возможно, если сам по себе обусловленный член [ряда] ошибочно рассматривается как первый, стало быть, как безусловный. Следовательно, везде рассматривался не объект, т. е. обусловленное, а ряд его условий только с точки зрения его величины, и здесь возникало затруднение, которое можно было устранить, лишь полностью разрубив узел, а не добиваясь соглашения; это затруднение состояло в том, что разум делал этот ряд или *слишком длинным*, или *слишком коротким* для рассудка, так что рассудок никак не мог сравняться с идеей разума.

Однако при этом мы упустили из виду существенное различие между объектами, т. е. рассудочными понятиями, которые разум стремится возвести на степень идей, а именно то, что, согласно нашей таблице категорий, два из этих понятий обозначают *математический* синтез явлений, а два других — *динамический*. До сих пор мы могли не обращать внимания на это, так как в общем представлении о всех трансцендентальных идеях мы всегда оставались среди условий *в явлении* и точно так же, рассматривая две математически трансцендентальные идеи, имели дело лишь с *предметом* в явлении. Но теперь, когда мы переходим к *динамическим* понятиям рассудка, поскольку они должны сообразоваться с идеей разума, это различение становится важным и открывает нам совершенно новую возможность решить спор, в котором запутался разум; прежде этот спор *отвергался* как основанный с обеих сторон на ложных предпосылках, а теперь, поскольку в динамической антиномии, быть может, заключается предпосылка, согласуемая с притязаниями разума, и так как судья восполняет пробел в законных основаниях, непризнававшихся обеими сторонами, то спор может быть *улажен* ко всеобщему удовлетворению, что невозможно, когда спор идет в математической антиномии.

Ряды условий, конечно, все однородны, поскольку мы имеем в виду лишь то, как далеко они *простираются:* соразмерны ли они с идеей, или же они слишком велики либо слишком малы для нее. Однако рассудочное понятие, лежащее в основе этих идей, содержит в себе или исключительно *синтез однородного* (что предполагается при всякой величине в сложении и делении ее), или же синтез *разнородного,* что может быть допущено по крайней мере в динамическом синтезе как причинной связи, так и связи необходимого и случайного.

Поэтому в математическую связь рядов явлений не могут входить иные условия, кроме *чувственных*, т. е. таких, которые сами составляют часть ряда; наоборот, динамический ряд чувственных условий допускает еще и неоднородное условие, не составляющее части ряда,

а находящееся вне ряда как чисто *умопостигаемое*, отчего разум получает удовлетворение, и безусловное предпосылается явлениям, не спутывая рядов их как всегда обусловленных и не обрывая их вопреки основоположениям рассудка.

Так как динамические идеи допускают такое условие явлений, которое находится вне ряда их, т. е. не относится к числу явлений, то происходит нечто совершенно отличное от результата математической антиномии. В самом деле, математическая антиномия была причиной того, что оба противоположных диалектических утверждения необходимо было признать ложными. Наоборот, полностью обусловленное в динамических рядах, неотъемлемо присущее им как явлениям, в соединении с эмпирически не обусловленным, но зато *нечувственным* условием удовлетворяет, с одной стороны, *рассудок* и, с другой стороны, *разум* *; при этом диалектические аргументы, искавшие тем или иным путем безусловную целокупность в одних лишь явлениях, отпадают, но зато *оба положения* разума в этом уточненном значении могут быть *истинными;* с космологическими идеями, касающимися только математически безусловного единства, дело так обстоять не может, так как у них нет никакого условия ряда явлений, которое само не было бы явлением и не принадлежало бы, как таковое, к числу членов ряда.

III
Разрешение космологических идей о целокупности выведения событий в мире из их причин

Можно представить себе только два рода причинности в отношении того, что происходит,— *естественную*

* В самом деле, рассудок не допускает среди *явлений* никакого условия, которое само не было бы эмпирически обусловлено. Но если можно придумать для обусловленного (в явлении) *умопостигаемое* условие, которое, следовательно, не входило бы в ряд явлений как член его, и нисколько не нарушить этим ряд эмпирических условий, то такое условие могло бы быть допущено как *эмпирически не обусловленное*, так что при этом нигде не был бы нарушен непрерывный эмпирический регресс.

причинность и *свободную* причинность. Первая есть связь одного состояния в чувственно воспринимаемом мире с другим, предшествующим состоянием, за которым первое следует согласно правилу. Так как *причинность* явлений основывается на временных условиях и предшествующее состояние, если бы оно существовало всегда, не производило бы действия, которое возникает только во времени, то каузальность причины того, что происходит или возникает, также *возникла* и, согласно основоположению рассудка, сама в свою очередь нуждается в причине.

Наоборот, под свободой в космологическом смысле я разумею способность самопроизвольно начинать состояние; следовательно, причинность свободы со своей стороны не подчинена по закону природы другой причине, которая определяла бы ее во времени. Свобода в этом значении есть чистая трансцендентальная идея; она, во-первых, не содержит в себе ничего заимствованного из опыта, и, во-вторых, предмет ее не может быть дан определенным ни в каком опыте, так как общий закон самой возможности всякого опыта состоит в том, что все происходящее имеет причину, стало быть, каузальность причины, которая *сама происходит* или возникает, также должна в свою очередь иметь причину; благодаря этому вся область опыта, как бы далеко она ни простиралась, становится совокупностью одной лишь природы. Но так как этим путем нельзя получить абсолютной целокупности условий в причинной связи, то разум создает себе идею спонтанности, способной само собой начинать действовать без предшествующей другой причины, которая в свою очередь определяла бы ее к действию по закону причинной связи.

В высшей степени примечательно, что практическое понятие свободы основывается на этой *трансцендентальной идее свободы*, которая и составляет настоящий источник затруднений в вопросе о возможности свободы. *Свобода в практическом смысле* есть независимость воли (Willkür) [48] от *принуждения* импульсами чувственности. В самом деле, воля *чувственна*, поскольку она *подвергается воздействию патологически* [49] (мотивами чувственности); она называется *животной* (arbitrium

brutum), когда необходимо *принуждается* (necessitiert werden kann) *патологически*. Человеческая воля есть, правда, arbitrium sensitivum, но не brutum, а liberum, так как чувственность не делает необходимыми ее действия, а человеку присуща способность самопроизвольно определять себя независимо от принуждения со стороны чувственных побуждений.

Если бы всякая причинность в чувственно воспринимаемом мире была только природой, то совершенно очевидно, что всякое событие определялось бы другим событием во времени по необходимым законам; и так как явления, поскольку они определяют волю, должны были бы делать всякое действие необходимым как свой естественный результат, то, стало быть, упразднение трансцендентальной свободы вместе с тем уничтожило бы всякую практическую свободу. В самом деле, эта свобода предполагает, что некоторое событие, хотя бы оно и не произошло, все же *должно* было произойти, и, следовательно, причина события в явлении была не настолько определяющей, чтобы в нашей воле не было причинности, способной независимо от этих естественных причин и даже против их силы и влияния произвести нечто определенное во временно́м порядке по эмпирическим законам, стало быть, начать *совершенно самопроизвольно* некоторый ряд событий.

Следовательно, здесь мы находим то, что вообще происходит в противоречиях разума, который отваживается выйти за пределы возможного опыта, а именно проблему, собственно, не *физиологическую*, а *трансцендентальную*. Поэтому вопрос о возможности свободы затрагивает, правда, психологию, но решением его, поскольку он основывается на диалектических аргументах одного лишь чистого разума, должна заниматься исключительно трансцендентальная философия. Чтобы помочь этой философии, которая не может отказаться дать удовлетворительный ответ на этот вопрос, я должен сперва, сделав одно замечание, попытаться точнее определить, как она должна действовать, решая эту задачу.

Если бы явления были вещами в себе и, стало быть, пространство и время были формами существования вещей в себе, то условия вместе с обусловленным всегда

принадлежали бы к одному и тому же ряду как члены его и отсюда возникла бы и в этом случае антиномия, общая всем трансцендентальным идеям и состоящая в том, что этот ряд неизбежно должен был бы оказываться для рассудка слишком большим или слишком малым. Но динамические понятия разума, которыми мы занимаемся в этом и следующем параграфах, обладают той особенностью, что имеют дело не с предметом, рассматриваемым как величина, а только с его *существованием;* поэтому можно отвлечься от величины [данного] ряда условий и заниматься лишь динамическим отношением условия к обусловленному, так что в вопросе о природе и свободе мы наталкиваемся уже на затруднение, возможна ли свобода вообще и, если она возможна, совместима ли она со всеобщностью естественного закона причинности; иными словами, можно ли считать действительно разделительным суждением то, что всякое действие в мире должно возникать *либо* из природы, *либо* из свободы, или более верно, что *и то и другое* может одновременно быть в одном и том же событии в различных отношениях. Правильность основоположения о сплошной связи всех событий чувственно воспринимаемого мира по неизменным законам природы уже установлена как основоположение трансцендентальной аналитики и не допускает никакого исключения. Следовательно, вопрос состоит лишь в том, не может ли в отношении того же действия, которое определено согласно природе, существовать, несмотря на это, также и свобода, или же свобода совершенно исключена вышеупомянутым ненарушимым правилом. И здесь общераспространенное, но неправильное предположение об *абсолютной реальности* явлений тотчас же обнаруживает свое вредное влияние, сбивая разум с толку. В самом деле, если явления суть вещи в себе, то свободу нельзя спасти. Природа в таком случае составляет полную и самое по себе достаточно определяющую причину каждого события, а условие события всегда содержится только в ряду явлений, которые вместе с своим результатом необходимо подчинены закону природы. Если же считать явления лишь тем, что они суть на самом деле, а именно не вещами в себе, а только

представлениями, связанными друг с другом по эмпирическим законам, то они сами должны иметь еще основания, не относящиеся к числу явлений. Однако такая умопостигаемая причина в отношении своей каузальности не определяется явлениями, хотя действия ее являются и таким образом могут быть определяемы другими явлениями. Следовательно, она вместе со своей каузальностью находится вне ряда, тогда как действие ее находится в ряду эмпирических условий. Поэтому действие в отношении его умопостигаемой причины можно рассматривать как свободное и тем не менее в отношении явлений — также как их результат, основанный на естественной необходимости. Это различение, выраженное в общей и совершенно абстрактной форме, должно казаться чересчур тонким и неясным, но оно становится ясным при его применении. Здесь я хочу только заметить следующее: так как сплошная связь всех явлений в контексте природы есть непреложный закон, то это неизбежно опрокидывало бы всякую свободу, если бы мы упорно настаивали на реальности явлений. Поэтому те, кто следует в этом вопросе общепринятому мнению, никогда не сумеют соединить друг с другом природу и свободу.

Возможность свободной причинности в соединении со всеобщим законом естественной необходимости

То в предмете чувств, что само не есть явление, я называю *умопостигаемым*. Соответственно этому если то, что в чувственно воспринимаемом мире следует рассматривать как явление, обладает само по себе также способностью, не составляющей предмета чувственного созерцания, но могущей быть причиной явлений, то *причинность* такой сущности можно рассматривать с двух сторон — в качестве *умопостигаемой* по ее действию как вещи в себе и в качестве *чувственной* по результатам этой причинности как явления в чувственно воспринимаемом мире. О способности такого субъекта мы бы соответственно составили эмпирическое и рассудочное (intellectuellen) понятия его причинности, относящиеся к одному и тому же действию.

Такое двоякое понимание способности предмета чувств не противоречит ни одному из понятий, которые мы должны составить себе о явлениях и возможном опыте. Действительно, так как явления не вещи в себе, то в основе их должен лежать трансцендентальный предмет, определяющий их как одни лишь представления, и потому ничто не мешает нам приписывать этому трансцендентальному предмету кроме свойства, благодаря которому он является, также *причинность*, которая не есть явление, хотя *результат* ее находится тем не менее в явлении. Но всякая действующая причина должна иметь какой-то *характер*, т. е. закон своей каузальности, без которого она вообще не была бы причиной. Поэтому в субъекте чувственно воспринимаемого мира мы должны были бы, во-первых, находить *эмпирический характер*, благодаря которому его поступки как явления стояли бы согласно постоянным законам природы в сплошной связи с другими явлениями и могли бы быть выведены из них как их условий и, следовательно, вместе с ними были бы членами единого ряда естественного порядка. Во-вторых, мы должны были бы приписывать этому субъекту еще *умопостигаемый характер*, который, правда, составляет причину этих поступков как явлений, но сам не подчинен никаким условиям чувственности и не относится к числу явлений. Первый можно было бы назвать также характером такой вещи в явлении, а второй — характером вещи в себе.

Этот действующий субъект по своему умопостигаемому характеру не был бы подчинен никаким временны́м условиям, так как время есть условие только явлений, а не вещей в себе. В нем бы не *возникал* и не *исчезал* никакой *поступок*, стало быть, он также не был бы подчинен тому закону всякого временно́го определения и всего изменчивого, согласно которому все *происходящее* имеет свою причину *в явлениях* (предшествующего состояния). Одним словом, его причинность, поскольку она рассудочна, вовсе не находилась бы в ряду эмпирических условий, которые делают необходимым событие в чувственно воспринимаемом мире. Правда, этот умопостигаемый характер никогда нельзя было бы познать непосредственно, так как мы можем

воспринимать нечто, лишь поскольку оно является; но все же мы должны были бы *мыслить* его сообразно с эмпирическим характером, как мы вообще должны мысленно полагать в основу явлений трансцендентальный предмет, хотя мы вовсе не знаем, что такое он сам по себе.

Следовательно, этот субъект как явление был бы по своему эмпирическому характеру подчинен всем законам определения согласно причинной связи и постольку был бы лишь частью чувственно воспринимаемого мира, действия которой подобно всем другим явлениям неизбежно вытекали бы из природы. Поскольку он подвергался бы влиянию внешних явлений, поскольку его эмпирический характер, т. е. закон его причинности, был бы познан опытом, все его поступки должны были бы допускать объяснение из законов природы и все данные для совершенного и необходимого определения их должны были бы находиться в возможном опыте.

Но по своему умопостигаемому характеру (хотя мы можем иметь только общее понятие о нем) этот же субъект должен был бы тем не менее рассматриваться как свободный от всех влияний чувственности и определения посредством явлений; и так как в нем, поскольку он *ноумен*, ничего не *происходит* и нет никакого изменения, которое бы требовало динамических временны́х определений, стало быть, нет связи с явлениями как причинами, то постольку такая деятельная сущность была бы в своих поступках свободна и независима от всякой естественной необходимости как встречающейся исключительно в чувственности. О ней совершенно правильно можно было бы сказать, что она *самопроизвольно* начинает свои действия в чувственно воспринимаемом мире, хотя сама деятельность (die Handlung) начинается не *в ней* самой; и такое утверждение было бы правильным, хотя это не означало бы, что действия должны начинаться в чувственно воспринимаемом мире *самопроизвольно*, так как в этом мире они всегда заранее определены эмпирическими условиями предшествующего времени, однако лишь при посредстве эмпирического характера (который составляет лишь явление умопостигаемого характера), и

возможны только как продолжение [данного] ряда естественных причин. Таким образом, в одном и том же действии, смотря по тому, относим ли мы его к его умопостигаемой или к его чувственно воспринимаемой причине, имелись бы в одно и то же время без всякого противоречия свобода и природа, каждая в своем полном значении.

Объяснение космологической идеи свободы в связи со всеобщей естественной необходимостью

Я нашел полезным сделать сначала набросок решения нашей трансцендентальной проблемы, чтобы легче было обозреть пути разума при ее решении. Теперь мы изложим те моменты, от которых, собственно, зависит решение, и рассмотрим их каждый в отдельности.

Закон природы гласит, что все происходящее имеет причину, что каузальность этой причины, т. е. *действие*, предшествует во времени и в отношении *возникшего* во времени результата сама не могла существовать всегда, а должна быть *произошедшим* событием, и потому она также имеет свою причину среди явлений, которой она определяется, и, следовательно, все события эмпирически определены в некотором естественном порядке; этот закон, лишь благодаря которому явления составляют некую *природу* и делаются предметами опыта, есть рассудочный закон, ни под каким видом не допускающий отклонений или исключений для какого бы то ни было явления, так как в противном случае мы поставили бы явление вне всякого возможного опыта, отличили бы его тем самым от всех предметов возможного опыта и превратили бы его в пустое порождение мысли и воображения.

Но хотя здесь кажется, будто речь идет только о цепи причин, не допускающей никакой *абсолютной целокупности* в регрессе к своим условиям, это сомнение нас не останавливает, так как оно было уже устранено в общем исследовании антиномии разума, когда он ищет безусловного в ряду явлений. Если мы поддадимся обманчивости трансцендентального реализма, то у нас не останется ни природы, ни свободы. Вопрос

состоит здесь лишь в следующем: допуская в целом ряду всех событий одну только естественную необходимость, можно ли этот ряд, который, с одной стороны, есть исключительно результат природы, рассматривать, с другой стороны, как результат свободы, или же следует признать, что эти два вида причинности прямо противоречат друг другу?

Среди причин в явлении, без всякого сомнения, не может быть ничего, что могло бы безусловно и самопроизвольно начинать ряд. Всякое действие как явление, поскольку оно вызывает событие, само есть событие или происшествие, предполагающее другое состояние, в котором находится его причина; таким образом, все происходящее есть только продолжение ряда, и в этом ряду невозможно никакое начало, которое произошло бы само собой. Следовательно, все действия естественных причин во временнóй последовательности сами в свою очередь суть результаты, которые точно так же предполагают причины во временнóм ряду. От причинной связи явлений нельзя ожидать *первоначального* действия, благодаря которому происходит нечто такое, чего не было раньше.

Но разве необходимо, если результаты суть явления, чтобы каузальность их причины, которая (а именно причина) сама также есть явление, была только эмпирической? Не возможно ли скорее то, что, хотя для всякого результата в явлении непременно требуется связь с его причиной по законам эмпирической причинности, тем не менее сама эта эмпирическая причинность, нисколько не нарушая своей связи с естественными причинами, может быть результатом не эмпирической, а умопостигаемой причинности, т. е. первоначального по отношению к явлениям действия причины, которая, следовательно, не есть явление, а умопостигаема по этой своей способности, хотя во всех остальных отношениях она целиком должна причисляться к чувственно воспринимаемому миру как звено в цепи природы?

Мы нуждаемся в законе причинной связи явлений друг с другом, чтобы иметь возможность искать и показывать естественные условия естественных событий,

т. е. причины в явлениях. Если этот закон признан и не ослаблен никакими исключениями, то рассудок, который при своем эмпирическом применении видит во всёх событиях только природу и имеет на это право, обладает всем, чего он может требовать, и ничто не мешает дать физические объяснения. Никакого ущерба мы не нанесем ему, если допустим — хотя бы это было чистой фантазией,— что среди естественных причин имеются такие, которые наделены умопостигаемой способностью, так как определение ее к действию зависит не от эмпирических условий, а от одних лишь оснований рассудка, однако так, что *действие в явлении* этой причины сообразно всем законам эмпирической причинности. В самом деле, действующий таким образом субъект как causa phaenomenon был бы неразрывно связан с природой зависимостью всех своих действий, и только noumenon[50] этого субъекта (со всей его причинностью в явлении) содержал бы в себе какие-то условия, которые следовало бы рассматривать как чисто умопостигаемые, если бы мы пожелали подняться от эмпирического предмета к трансцендентальному. Действительно, если мы следуем правилам природы только в том, что́ может быть причиной среди явлений, то нам нечего беспокоиться о том, какое основание этих явлений и их связи мыслится в трансцендентальном субъекте, который нам эмпирически не известен. Это умопостигаемое основание вовсе не затрагивает эмпирических вопросов и касается разве только мышления в чистом рассудке; и, хотя результат этого мышления и действия чистого рассудка встречается в явлениях, тем не менее необходимо, чтобы их можно было полностью объяснить из их причины в явлении на основании законов природы, следуя чисто эмпирическому характеру их как высшему основанию для объяснения и не обращая внимания на умопостигаемый характер, составляющий трансцендентальную причину эмпирического характера и совершенно неизвестный нам, за исключением лишь того, что он указывается эмпирическим характером как своим чувственным знаком. Приложим это к опыту. Человек есть одно из явлений чувственно воспринимаемого мира и постольку также одна из естественных

причин, каузальность которой необходимо подчинена эмпирическим законам. Как такая причина, он должен также обладать эмпирическим характером подобно всем другим вещам в природе. Мы наблюдаем этот характер благодаря тем силам и способностям, которые он обнаруживает в своих результатах. В неодушевленной, а также чисто животной природе мы не находим никакого основания мыслить какую-нибудь способность чувственно не обусловленной. Но человек, познающий всю остальную природу единственно лишь посредством чувств, познает себя также посредством одной только апперцепции, и притом в действиях и внутренних определениях, которые он вовсе не может причислить к впечатлениям чувств; с одной стороны, он для себя есть, конечно, феномен, но, с другой стороны, а именно в отношении некоторых способностей, он для себя чисто умопостигаемый предмет, так как деятельность его вовсе нельзя причислить к восприимчивости чувственности. Мы называем эти способности рассудком и разумом; главным образом последний совершенно особо и существенно отличается от всех эмпирически обусловленных способностей, так как рассматривает свои предметы только исходя из идей и по ним определяет рассудок, который затем дает эмпирическое применение своим (правда, также чистым) понятиям.

Что этот разум имеет причинность, по крайней мере мы можем себе представить его имеющим причинность,— это ясно из *императивов*, которые мы предписываем как правила действующим силам во всем практическом. *Долженствование* служит выражением особого рода необходимости и связи с основаниями, нигде больше во всей природе не встречающейся. Рассудок может познать о природе только то, *что в ней есть*, было или будет. Невозможно, чтобы в природе нечто *должно было существовать* иначе, чем оно действительно существует во всех этих временны́х отношениях; более того, если иметь в виду только естественный ход событий, то долженствование не имеет никакого смысла. Мы не можем даже спрашивать, что должно происходить в природе, точно так же как нельзя спрашивать, какими свойствами должен обладать круг; мы можем

лишь спрашивать, что происходит в природе или какими свойствами обладает круг.

Этим долженствованием обозначается возможный поступок, мотивом для которого служит лишь понятие, между тем как основанием действия одной лишь природы необходимо служит всегда явление. Конечно, необходимо, чтобы поступок, на который направлено долженствование, был возможен при естественных условиях, но эти условия имеют отношение не к определению самой воли, а только к действию и результатам ее в явлении. Сколько бы ни было естественных мотивов, побуждающих меня к *хотению*, сколько бы ни было чувственных возбуждений, они не могут породить *долженствование* — они могут произвести лишь далеко не необходимое, а всегда обусловленное хотение, которому долженствование, провозглашаемое разумом, противопоставляет меру и цель, более того, запрет и авторитет. Имеет ли разум дело с предметом одной лишь чувственности (приятное) или же с предметом чистого разума (добро), он не уступает эмпирически данному основанию и не следует порядку вещей как они показаны в явлении, а совершенно спонтанно создает себе собственный порядок исходя из идей, приспособляя к ним эмпирические условия и сообразно им объявляя необходимыми даже такие поступки, которые все же *не совершались* и, быть может, не будут совершены, но в отношении всех этих поступков разум предполагает, что он может содержать их причину, так как в противном случае он не ожидал бы от своих идей действий в опыте.

Остановимся теперь на этом и допустим по крайней мере возможность того, что разум действительно имеет причинность в отношении явлений. В таком случае он должен, хотя он и разум, обнаружить эмпирический характер, так как всякая причина предполагает правило, согласно которому определенные явления следуют как действия, и каждое правило требует единообразия действий, лежащего в основе понятия причинности (как способности); это понятие, поскольку оно должно выясняться из одних лишь явлений, мы можем назвать эмпирическим характером, который отличается постоян-

ством, несмотря на то что [его] действия являются поразному в зависимости от сопутствующих и отчасти ограничительных условий.

Таким образом, воля каждого человека имеет эмпирический характер, представляющий собой не что иное, как некоторую причинность его разума, поскольку последний своими действиями обнаруживает в явлении правило, из которого можно усмотреть основания разума и его действия по их способу и степени, а также судить о субъективных принципах его воли. Так как сам этот эмпирический характер должен быть выведен из явлений как из действий и из правила их, находимого опытом, то все поступки человека в явлении определены из его эмпирического характера и других содействующих причин согласно естественному порядку; и, если бы мы могли исследовать до конца все явления воли человека, мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, которого нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый на основании предшествующих ему условий. Следовательно, в отношении этого эмпирического характера нет свободы, а ведь только исходя из этого эмпирического характера, можем мы рассматривать человека, если занимаемся исключительно **наблюдением** и хотим исследовать движущие причины его поступков физиологически, как это делается в антропологии.

Но если мы рассматриваем эти же поступки в отношении к разуму, и притом не к спекулятивному разуму, для *объяснения* поступков по их происхождению, а лишь поскольку разум есть *порождающая* их причина,— одним словом, если мы сопоставляем эти поступки с разумом в *практическом* отношении, то мы находим совершенно иное правило и иной порядок, чем естественный порядок. В самом деле, в таком случае возможно, что всему, что *произошло* согласно естественному ходу вещей и неминуемо должнó было (musste) произойти по своим эмпирическим основаниям, *не следовало* (sollte) *произойти*. Но иногда мы находим или по крайней мере так нам кажется, что идеи разума действительно доказали свою причинность в отношении человеческих поступков как явлений и что эти поступки

совершены не потому, что были определены эмпирическими причинами, а потому, что были определены основаниями разума.

Предположим, что разум имеет причинность в отношении явлений; можно ли в таком случае назвать его действие свободным, потому что оно совершенно точно определено в его эмпирическом характере (в способе чувствования) и необходимо? Этот эмпирический характер в свою очередь определен в умопостигаемом характере (в способе мышления). Однако умопостигаемого характера мы не знаем, а обозначаем его посредством явлений, которые, собственно, дают непосредственное знание только о способе чувствования (об эмпирическом характере) *. И поступок, поскольку он должен быть приписан образу мышления как своей причине, тем не менее вовсе из него не *следует* по эмпирическим законам, т. е. ему *предшествуют* не условия чистого разума, а лишь результат этих условий в явлении внутреннего чувства. Чистый разум как лишь умопостигаемая способность не подчинен форме времени и, стало быть, условиям временнóй последовательности. Причинность разума в умопостигаемом характере *не возникает* или не начинается в определенном времени, чтобы произвести действие. В противном случае она сама была бы подчинена естественному закону явлений, поскольку этот закон определяет причинные ряды во времени, и тогда причинность [разума] была бы природой, а не свободой. Итак, мы можем сказать, что если разум может иметь причинность в отношении явлений, то он есть способность, *посредством* которой только и возникает чувственное условие эмпирического ряда действий. В самом деле, условие, заключающееся в разуме, нечувственное и, следовательно, само не возникает

* Поэтому истинная моральность поступков (заслуга и вина) остается для нас совершенно скрытой, даже в нашем собственном поведении. Свою вменяемость мы можем относить только к эмпирическому характеру. Но чтó в поступках есть чистый результат свободы и чтó результат одной лишь природы, а также имеющихся не по нашей вине недостатков темперамента или его удачных свойств (merito fortunae) — никто не может раскрыть и потому не может судить об этом со всей справедливостью.

[во времени]. Поэтому здесь имеет место то, чего мы не находили ни в одном эмпирическом ряду, а именно *условие* последовательного ряда событий само может быть эмпирически не обусловленным, так как здесь это условие находится *вне* ряда явлений (в умопостигаемом) и, стало быть, не подчинено никакому чувственному условию и никакому временнóму определению предшествующей причиной.

Однако та же причина в другом отношении принадлежит также к ряду явлений. Сам человек есть явление. Его воля имеет эмпирический характер, составляющий (эмпирическую) причину всех его поступков. Каждое из условий, определяющих человека сообразно этому характеру, находится в ряду действий природы и повинуется закону природы, согласно которому нельзя найти никакой эмпирически не обусловленной причинности того, что совершается во времени. Поэтому ни один данный поступок (так как он может быть воспринят только как явление) не может начаться безусловно самопроизвольно. Однако о разуме нельзя сказать, что состоянию, в котором он определяет волю, предшествует другое состояние, в котором определяется первое. Действительно, сам разум не есть явление и не подчинен никаким условиям чувственности; поэтому в нем самом в отношении его причинности нет никакой временнóй последовательности и, стало быть, к нему неприложим динамический закон природы, определяющий временну́ю последовательность согласно правилам.

Итак, разум есть постоянное условие всех произвольных поступков, в которых проявляется человек. Каждый из этих поступков, еще до того как он совершается, предопределен в эмпирическом характере человека. Для умопостигаемого характера — эмпирический характер составляет лишь его чувственную схему — нет никакого *прежде* или *после*, и всякий поступок независимо от временнóго отношения, в котором он находится с другими явлениями, есть непосредственное действие умопостигаемого характера чистого разума, который, стало быть, действует свободно, не определяясь динамически в цепи естественных причин ни внешними, ни внутренними, но предшествующими по

времени основаниями. Эту его свободу можно не только рассматривать негативно как независимость от эмпирических условий (ведь в таком случае способность разума перестала бы быть причиной явлений), но и обозначать положительно как способность самопроизвольно начинать ряд событий. Таким образом, в самом разуме ничто не начинается, а как необусловленное условие всякого произвольного действия он не допускает для себя никаких предшествующих по времени условий, между тем его действие в ряду явлений начинается [во времени], однако никогда не составляет абсолютно первого начала ряда.

Для пояснения регулятивного принципа разума на примере его эмпирического применения, но не для подтверждения его (так как подобные доказательства непригодны для трансцендентальных утверждений) возьмем какой-нибудь произвольный поступок, например злостную ложь, посредством которой какой-то человек внес известное замешательство в общество; сначала мы исследуем ее мотивы, а затем разберем, насколько она может быть вменена этому человеку вместе с ее последствиями. Для решения первой задачи мы прослеживаем его эмпирический характер вплоть до источников, которых мы ищем в дурном воспитании, плохом обществе, отчасти также в злобности его природы, нечувствительной к стыду, и отчасти в легкомыслии и опрометчивости, не упуская, впрочем, из виду также и случайных побудительных причин. Во всем этом исследовании мы действуем точно так же, как и при изучении того или иного ряда причин, определяющих данное действие природы. Но хотя мы и полагаем, что поступок определялся этими причинами, тем не менее мы упрекаем виновника, и притом не за дурную природу его, не за влияющие на него обстоятельства и даже не за прежний образ его жизни; действительно, мы допускаем, что можно совершенно не касаться того, какими свойствами обладал человек, и рассматривать прошедший ряд условий как не случившийся, а исследуемый поступок — как совершенно не обусловленный предыдущим состоянием, как будто бы этот человек начал им некоторый ряд следствий совершенно самопро-

извольно. Упрек за поступок основывается на законе разума, причем разум рассматривается как причина, которая могла и должна была определить поведение человека иначе, независимо от всех названных эмпирических условий. При этом мы рассматриваем причинность разума не как нечто сопутствующее только, а как полное основание само по себе, хотя бы чувственные мотивы говорили не в пользу, а против него. Поступок приписывается умопостигаемому характеру человека; теперь, в тот момент, когда он лжет, вина целиком лежит на нем; стало быть, несмотря на все эмпирические условия поступка, разум был совершенно свободен, и поступок должен считаться только следствием упущения со стороны разума.

Когда мы выдвигаем такое обвинение, мы, совершенно очевидно, полагаем, что на разум воздействуют все упомянутые [условия] чувственности, что он не изменяется (хотя его явления, а именно способ, каким он проявляется в своих действиях, изменяются) и что в нем нет предшествующего состояния, которое определяло бы последующее состояние, стало быть, он вовсе не принадлежит к ряду чувственных условий, которые делают необходимыми явления по законам природы. Он, разум, присутствует и остается одинаковым во всех поступках человека при всех обстоятельствах времени, но сам он не находится во времени и не приобретает, например, нового состояния, в котором он не находился раньше; он *определяет* состояние, но *не определяется* им. Поэтому нельзя спрашивать, почему разум не определил *себя* иначе, можно только спрашивать, почему разум своей причинностью не определил *явления* иначе. Но на этот вопрос невозможно ответить. В самом деле, другой умопостигаемый характер дал бы другой эмпирический характер; и когда мы говорим, что виновник, несмотря на весь свой прежний образ жизни, все же мог бы не солгать, то это означает только, что его поступок непосредственно находится под властью разума и разум не подчинен в своей причинности никаким условиям явления и течению времени; различие во времени может, правда, вызывать существенное различие между явлениями, но оно не делает никакой разницы

между действиями в отношении к разуму, так как явления не вещи в себе, а стало быть, не причины сами по себе.

Мы можем, следовательно, обсуждать свободные действия с точки зрения их причинности, доходить только до умопостигаемой причины, но не *выходить за ее пределы;* мы можем познать, что она определяет свободно, т. е. независимо от чувственности, и таким образом может быть чувственно не обусловленным условием явлений. Но почему умопостигаемый характер приводит именно к таким-то явлениям и к такому-то эмпирическому характеру при данной обстановке — этот вопрос выходит за пределы всякой способности нашего разума; более того, он даже не вправе задавать подобные вопросы, точно так же как нельзя спрашивать, почему трансцендентальный предмет нашего внешнего чувственного созерцания дает нам только созерцание *в пространстве,* а не какое-либо иное созерцание. Впрочем, задача, которую мы должны были решить, и не обязывает нас отвечать на этот вопрос, так как она заключалась лишь в том, существует ли противоречие между свободой и естественной необходимостью в одном и том же поступке. На этот вопрос мы в достаточной степени ответили, показав, что свобода может иметь отношение к совершенно иному роду условий, чем естественная необходимость, и поэтому закон этой необходимости не влияет на свободу, стало быть, и то и другое могут существовать независимо друг от друга и не препятствуя друг другу.

* *
*

Следует заметить, что мы вовсе не собирались этим доказывать *действительность* свободы как способности, содержащей в себе причину явлений нашего чувственно воспринимаемого мира. Не говоря уже о том, что это было бы вовсе не трансцендентальное исследование, которое имеет дело только с понятиями, эта попытка не увенчалась бы успехом, потому что из опыта никогда нельзя заключить к чему-то такому, что до́лжно мыслить совершенно несогласно с законами опыта. Мы не

собирались доказывать даже и *возможности* свободы, так как и это нам не удалось бы, потому что мы вообще не можем познать из одних лишь априорных понятий возможность какого бы то ни было реального основания и причинности. Свобода трактуется здесь только как трансцендентальная идея, благодаря которой разум полагает, что он безусловно начинает [данный] ряд условий в явлении посредством чувственно не обусловленного, но при этом впадает в антиномию со своими собственными законами, которые он предписывает эмпирическому применению рассудка. Что эта антиномия основывается лишь на видимости и что природа по крайней мере *не противоречит* свободной причинности — вот то единственное, что мы могли решить и что было важно для нас.

IV

Разрешение космологической идеи о всеобщей зависимости явлений по их существованию вообще

В предыдущем параграфе мы рассматривали изменения чувственно воспринимаемого мира в их динамическом ряду, где каждое из них подчинено другому как своей причине. Теперь этот ряд состояний служит нам только руководством, чтобы прийти к [мысли о] существовании, которое может быть высшим условием всего изменчивого, а именно к *необходимой сущности*. Речь идет здесь не о необусловленной причинности, а о безусловном существовании самой субстанции. Следовательно, ряд, который мы имеем в виду, есть, собственно, только ряд понятий, а не созерцаний, поскольку одно служит условием для другого.

Но так как в совокупности явлений все изменчиво, стало быть, обусловлено по своему существованию, то совершенно очевидно, что в ряду зависимого существования не может быть никакого не обусловленного члена, существование которого было бы абсолютно необходимым; следовательно, если бы явления были вещами в себе и, значит, их условия вместе с обусловленным всегда принадлежали бы к одному и тому же

ряду созерцаний, то необходимая сущность как условие существования явлений чувственно воспринимаемого мира была бы совершенно невозможна.

Однако динамический регресс обладает следующей особенностью, отличающей его от математического регресса: математический регресс имеет дело, собственно, только со сложением частей в целое или разложением целого на его части, и потому условия этого ряда всегда следует рассматривать как части его, стало быть как однородные и потому как явления. В динамическом же регрессе речь идет не о возможности необусловленного целого из данных частей или необусловленной части данного целого, а о выведении состояния из его причины или о выведении случайного существования самой субстанции из необходимого существования, и потому здесь не требуется, чтобы условие непременно составляло вместе с обусловленным один эмпирический ряд.

Таким образом, из кажущейся антиномии, лежащей перед нами, есть еще какой-то выход: оба противоречащие друг другу положения могут быть истинными в различных отношениях, а именно все вещи чувственно воспринимаемого мира совершенно случайны, стало быть имеют всегда лишь эмпирически обусловленное существование, но для всего ряда существует также неэмпирическое условие, т. е. безусловно необходимая сущность. В самом деле, как умопостигаемое условие она вовсе не должна принадлежать к ряду как член его (даже как высший член) или делать какой-либо член ряда эмпирически не обусловленным: весь чувственно воспринимаемый мир во всех его звеньях она оставляет в его эмпирически обусловленном существовании. Следовательно, этот способ полагать безусловное существование в основу явлений отличается от эмпирически не обусловленной причинности (свободы), рассмотренной в предыдущем параграфе, тем, что при свободе сама вещь как причина (substantia phaenomenon) все же еще входила в ряд условий и только ее *причинность* мыслилась как умопостигаемая, здесь же необходимая сущность должна мыслиться целиком вне ряда чувственно воспринимаемого мира (как ens extramundanum) и только в умопостигаемой форме; лишь этим

путем можно избежать того, чтобы она сама не была подчинена закону случайности и зависимости всех явлений.

Итак, *регулятивный принцип* разума в отношении этой нашей задачи состоит в следующем: в чувственно воспринимаемом мире все имеет эмпирически обусловленное существование, и никакое свойство в нем не имеет безусловной необходимости; в ряду условий [в чувственно воспринимаемом мире] нет ни одного члена, для которого не следовало бы ожидать и по возможности дальше искать эмпирических условий в возможном опыте; ничто не дает нам права выводить существование какого бы то ни было условия вне эмпирического ряда или считать это существование в самом ряду абсолютно независимым и самостоятельным, хотя этим не отрицается, что весь ряд зависит от какой-нибудь умопостигаемой сущности (которая поэтому свободна от всякого эмпирического условия и скорее содержит в себе основание возможности всех этих явлений).

Однако мы вовсе не намереваемся доказывать таким путем безусловно необходимое существование такой сущности или обосновывать на этом хотя бы только возможность чисто умопостигаемого условия существования явлений чувственно воспринимаемого мира; подобно тому как мы ограничили разум, чтобы он не потерял нити эмпирических условий и не пускался в область *трансцендентных* оснований для объяснения, невыразимых in concreto, точно так же мы лишь ограничиваем теперь, с другой стороны, закон чисто эмпирического применения рассудка, чтобы он не занимался решением вопроса о возможности вещей вообще и *не* объявлял *невозможным* умопостигаемое лишь потому, что оно не нужно нам для объяснения явлений. Итак, это лишь показывает, что совершенная случайность всех вещей природы и всех их (эмпирических) условий вполне согласуется с произвольным допущением необходимого, хотя и чисто умопостигаемого, условия; следовательно, никакого настоящего противоречия между этими утверждениями нет, и потому они *оба* могут *быть истинными*. Быть может, такая безусловно необходимая

сущность, мыслимая рассудком, сама по себе невозможна, однако нельзя заключить это исходя из общей случайности и зависимости всего, что принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, или из принципа, требующего, чтобы мы не останавливались ни на одном звене его, поскольку он случаен, и не ссылались на причины вне мира. Разум идет одной дорогой в эмпирическом применении и совершенно особой — в трансцендентальном.

Чувственно воспринимаемый мир не содержит в себе ничего, кроме явлений, но явления суть только представления, которые в свою очередь всегда чувственно обусловлены. И так как здесь нашими объектами никогда не бывают вещи в себе, то нечего удивляться тому, что мы никогда не вправе делать скачок от какого бы то ни было члена эмпирического ряда за пределы чувственности, как это было бы возможно, если бы мы имели дело с вещами в себе, которые существовали бы вне своего трансцендентального основания и которые можно было бы оставить, чтобы искать причину их существования вне их. В отношении случайных *вещей* это во всяком случае необходимо было бы сделать, но не в отношении того, что есть только *представления* о вещах, сама случайность которых есть лишь феномен и может приводить только к регрессу, определяющему феномены, т. е. к эмпирическому регрессу. Но мыслить себе умопостигаемое основание явлений, т. е. чувственно воспринимаемый мир, свободное от случайности чувственно воспринимаемого мира, не противоречит ни неограниченному эмпирическому регрессу в ряду явлений, ни полной случайности их. Только это мы и должны были сделать для устранения кажущейся антиномии, и только таким образом можно было это сделать. Действительно, если условие для всякого обусловленного (по своему существованию) всегда есть чувственное условие и именно поэтому принадлежит к ряду, то оно само также обусловлено (как это доказывает антитезис четвертой антиномии). Следовательно, или противоречие с разумом, который требует безусловного, должно оставаться, или безусловное должно быть дано вне ряда в умопостигаемом, необхо-

димость которого не требует и не допускает никакого эмпирического условия и, стало быть, в отношении к явлениям безусловно необходима.

На эмпирическое применение разума (в отношении условий существования в чувственно воспринимаемом мире) не влияет допущение чисто умопостигаемой сущности, а на основании принципа полной случайности это применение восходит от эмпирических условий к более отдаленным условиям, которые всегда опять-таки эмпирические. Точно так же и это регулятивное основоположение не исключает допущения находящейся вне ряда умопостигаемой причины, когда дело идет о чистом применении [разума] (в отношении целей). В самом деле, в таком случае умопостигаемая причина означает лишь трансцендентальное и неизвестное нам основание возможности чувственного ряда вообще, и существование ее, независимое от всех условий чувственного ряда и безусловно необходимое в отношении их, вовсе не противоречит безграничной случайности его, а следовательно, и нигде не заканчивающемуся регрессу в ряду эмпирических условий.

Заключительное примечание к антиномии чистого разума в целом

Пока понятия нашего разума имеют предметом только целокупность условий в чувственно воспринимаемом мире и то, что может быть полезно разуму в отношении этого мира, до тех пор наши идеи суть, правда, трансцендентальные, но все же *космологические* идеи. Но как только мы полагаем безусловное (о котором, собственно, идет речь) в то, что находится целиком вне чувственно воспринимаемого мира, стало быть, вне всякого возможного опыта, идеи становятся *трансцендентными*: они служат не просто для завершения эмпирического применения разума (которое всегда остается неосуществимой идеей, хотя мы должны следовать ей), а совершенно обособляются от него и сами себе создают предметы, материал которых не заимствован из опыта и объективная реальность которых

основывается не на завершении эмпирического ряда, а на чистых априорных понятиях. Подобные трансцендентные идеи имеют чисто умопостигаемый предмет, и допускать его как совершенно неизвестный трансцендентальный объект, конечно, позволительно; но, для того чтобы мыслить его как вещь, определимую ее отличительными и внутренними предикатами, мы не имеем никаких оснований его возможности (так как он не зависит ни от каких эмпирических понятий) и никакого оправдания для такого допущения; поэтому такой предмет есть лишь пустое порождение мысли. Тем не менее та космологическая идея, которая послужила поводом к четвертой антиномии, заставляет нас решиться на этот шаг. В самом деле, всегда обусловленное существование явлений, не имеющее никакой основы в самом себе, побуждает нас искать что-то отличное от всех явлений, стало быть, умопостигаемый предмет, в котором прекратилась бы эта случайность. Но если мы однажды уже позволили себе допустить вне области всей чувственности самостоятельно существующую действительность, то мы должны рассматривать явления только как случайные способы представления об умопостигаемых предметах, о таких сущностях, которые сами суть мыслящие существа, и потому нам остается только прибегнуть к аналогии с эмпирическими понятиями, чтобы составить себе хоть какое-нибудь понятие об умопостигаемых вещах, которые сами по себе совершенно неизвестны нам. Так как мы познаем случайное только в опыте — здесь же речь идет о вещах, которые вовсе не должны быть предметами опыта,— то нам приходится выводить свое знание о них из того, что необходимо само по себе,— из чистых понятий о вещах вообще. Вот почему первый шаг, сделанный нами за пределы чувственно воспринимаемого мира, заставляет нас начинать свои новые знания с исследования абсолютно необходимой сущности и из ее понятий выводить понятия о всех вещах, поскольку они чисто умопостигаемые; эту попытку мы сделаем в следующей главе.

Идеал чистого разума

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

Об идеале вообще

Выше мы видели, что посредством чистых рассудочных понятий без каких-либо условий чувственности невозможно представлять себе никакой предмет, так как чистые понятия не обладают объективной реальностью и содержат в себе только форму мышления. Однако, если они применены к явлениям, их можно показать in concreto, так как именно в явлениях они находят материал для эмпирических понятий, которые суть не что иное, как рассудочные понятия in concreto. Но *идеи* еще более далеки от объективной реальности, чем *категории*, так как нельзя найти ни одного явления, в котором их можно было бы представить себе in concreto. Они содержат в себе некоторую полноту, какой не достигает ни одно возможное эмпирическое знание, и разум обладает при этом только систематическим единством в чувстве, и с этим единством он пытается сблизить эмпирически возможное единство, никогда не достигая его полностью.

Но по-видимому, еще более, чем идея, далеко от объективной реальности то, что я называю *идеалом* и под чем я разумею идею не только in concreto, но и in individuo, т. е. как единичную вещь, определимую или даже определенную только идеей.

Человечество, взятое в своем совершенстве, содержит в себе не только расширение всех присущих такой природе и входящих в наше понятие о нем существенных свойств вплоть до полного совпадения их с их целями, что было бы нашей идеей совершенного человечества, но и заключает в себе все, что кроме этого понятия необходимо для полного определения идеи; в самом деле, из всех противоположных предикатов только один подходит к идее наиболее совершенного человека. То, что мы называем идеалом, у Платона

есть *идея божественного рассудка*, единичный предмет в его чистом созерцании, самый совершенный из всех видов возможных сущностей и первооснова всех копий в явлении.

Не забираясь так далеко, мы должны, однако, признать, что человеческий разум содержит в себе не только идеи, но и идеалы, которые, правда, не имеют в отличие от *платоновских* творческой силы, но все же обладают *практической* силой (как регулятивные принципы) и лежат в основе возможности совершенства определенных *поступков*. Моральные понятия — это не вполне чистые понятия разума, так как в основе их лежит нечто эмпирическое (удовольствие или неудовольствие). Однако, что касается принципа, посредством которого разум ограничивает самое по себе не связанную законами свободу (следовательно, если обращать внимание только на форму этих понятий), они могут, конечно, служить примером чистых понятий разума. Добродетель и вместе с ней человеческая мудрость во всей их чистоте суть идеи. Но мудрец (стоиков) есть идеал, т. е. человек, который существует только в мысли, но который полностью совпадает с идеей мудрости. Как идея дает *правила*, так идеал служит в таком случае *прообразом* для полного определения своих копий; и у нас нет иного мерила для наших поступков, кроме поведения этого божественного человека в нас, с которым мы сравниваем себя, оцениваем себя и благодаря этому исправляемся, никогда, однако, не будучи в состоянии сравняться с ним. Хотя и нельзя допустить объективной реальности (существования) этих идеалов, тем не менее нельзя на этом основании считать их химерами: они дают необходимое мерило разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно, чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки несовершенного. Но попытки осуществить идеал на примере, т. е. в явлении, скажем [изобразить] мудреца в романе, напрасны, более того, они в известной степени нелепы и малоназидательны, так как естественные границы, постоянно нарушающие совершенство в идее, исключают возможность какой бы то ни было иллюзии в такого рода

попытках и тем самым делают даже подозрительным и подобным простому вымыслу то добро, которое содержится в идее.

Так обстоит дело с идеалом разума, который всегда должен основываться на определенных понятиях и служить правилом и прообразом для следования или оценки. Совершенно иначе обстоит дело с созданиями воображения, которые никто не может себе уяснить и о которых никто не в состоянии дать ясное понятие. Они суть как бы *монограммы*, представляющие собой лишь отдельные, хотя и не определимые никакими правилами, черты, которые составляют скорее как бы смутное изображение различных данных опыта, чем определенную картину, наподобие того, что, по уверению художников и физиогномистов, витают в их голове как непередаваемые очертания их произведений или оценок. Их можно, хотя и не точно, назвать идеалами чувственности, так как они должны быть недосягаемым образцом возможных эмпирических созерцаний, хотя они и не дают никаких правил, доступных объяснению и проверке.

Наоборот, разум со своими идеалами имеет целью полное определение по априорным правилам; поэтому он мыслит предмет, который должен быть полностью определим по принципам, хотя для этого нет достаточных условий в опыте и, следовательно, само это понятие трансцендентно.

ТРЕТЬЕЙ ГЛАВЫ РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

О трансцендентальном идеале (Prototypon transcendentale)

Всякое *понятие* неопределенно в отношении того, что не содержится в нем самом, и подчинено основоположению об *определимости*, согласно которому из двух противоречащих друг другу предикатов понятию может быть присущ только один. Это основоположение опирается на закон противоречия и потому составляет чисто логический принцип, отвлекающийся от всякого содержания познания и имеющий в виду только логическую форму его.

Но всякая *вещь*, если иметь в виду ее возможность, подчинена еще принципу *полного определения*, согласно которому из *всех возможных* предикатов *вещей*, поскольку они сопоставляются со своими противоположностями, ей должен быть присущ один. Это основоположение опирается не только на закон противоречия, так как оно кроме отношения двух противоречащих друг другу предикатов рассматривает всякую вещь еще в отношении ко *всей сфере возможного* как совокупности всех предикатов вещей вообще и, предполагая всю эту сферу как априорное условие, представляет всякую вещь так, как она выводит свою собственную возможность из своего участия во всей сфере возможного *. Следовательно, принцип полного определения касается содержания, а не только логической формы. Этот принцип есть основоположение о синтезе всех предикатов, которые должны составлять полное понятие вещи, а не только аналитического представления посредством одного из двух противоположных друг другу предикатов, и содержит в себе трансцендентальное предположение, а именно предположение о материи для *всякой возможности*, которая должна a priori содержать в себе *данные* для *частной* возможности всякой вещи.

Положение *все существующее полностью определено* означает, что из всякой пары не только *данных*, но и всех *возможных* предикатов, противоположных друг другу, один всегда присущ вещи. Посредством этого положения не только предикаты логически сопоставляются друг с другом, но и сама вещь трансцендентально сопоставляется с совокупностью всех возможных предикатов. Оно означает, что для полного познания

---

* Следовательно, это основоположение относит всякую вещь к общему корреляту, а именно ко всей сфере возможного, которая, если бы она (т. е. материал для всех возможных предикатов) находилась в идее единичной вещи, обнаруживала бы сродство всего возможного благодаря тождеству основания для полного определения его. *Определимость* всякого *понятия* подчинена *всеобщности* (universalitas) закона исключенного третьего при двух противоречащих предикатах, а *определение вещи* подчинено *целокупности* (universitas), или совокупности, всех возможных предикатов.

вещи необходимо познать все возможное и посредством него определять вещь утвердительно или отрицательно. Следовательно, полное определение есть понятие, которого мы никогда не можем показать in concreto во всей его целокупности; значит, оно основывается на идее, которая коренится только в разуме, предписывающем рассудку правила его полного применения.

Эта идея *совокупности всего возможного*, поскольку она лежит в основе как условие полного определения всякой вещи, сама еще не определенна в отношении предикатов, которые могли бы составлять ее, и посредством нее мы мыслим только совокупность всех возможных предикатов вообще; однако при ближайшем рассмотрении мы находим, что эта идея как первичное понятие исключает множество предикатов, которые или уже даны посредством других предикатов как производные, или не могут стоять рядом друг с другом, и что она, очищаясь, образует полностью a priori определенное понятие и становится таким образом понятием о единичной вещи, которая полностью определена одной лишь идеей, стало быть, должна называться *идеалом* чистого разума.

Рассматривая все возможные предикаты не только логически, но и трансцендентально, т. е. по их содержанию, которое можно мыслить в них a priori, мы находим, что через некоторые из них представляется бытие, а через другие — только небытие. Логическое отрицание, обозначаемое лишь словечком *не*, никогда, собственно, не прилагается к понятию, а всегда прилагается только к отношению его к другому понятию в суждении и потому никак не может быть достаточным для обозначения содержания понятия. Слово *несмертно* не дает никакого знания о том, что посредством него представляется в предмете только небытие: оно оставляет совершенно незатронутым содержание. Трансцендентальное же отрицание обозначает небытие само по себе, которому противопоставляется трансцендентальное утверждение, высказывающее нечто такое, понятие чего уже само по себе выражает бытие и потому называется реальностью (вещностью), так как только на основании этого утверждения и насколько

оно простирается предметы суть нечто (вещи), тогда как противоположное ему отрицание означает только отсутствие, и там, где мыслится только это отрицание, представляется устранение всякой вещи.

Нельзя мыслить отрицание определенно, не полагая в основу противоположного ему утверждения. Слепорожденный не может составить себе никакого представления о темноте, так как у него нет представления о свете; дикарь не представляет себе бедности, так как он не знает, что такое благосостояние *. Невежда не имеет никакого понятия о своем невежестве, так как он не имеет понятия о науке, и т. д. Таким образом, все отрицательные понятия производны, и реальности содержат в себе *данные* и, так сказать, материю, или трансцендентальное содержание, для возможности и полного определения всех вещей.

Если, следовательно, полное определение в нашем разуме имеет в основе трансцендентальный субстрат, который содержит в себе как бы весь запас материала, откуда могут быть взяты все возможные предикаты вещей, то этот субстрат есть не что иное, как идея всей реальности (omnitudo realitatis). В таком случае все истинные отрицания суть не что иное, как *границы* (Schranken), каковыми они не могли бы быть названы, если бы в основе не лежало безграничное (все).

Благодаря такому обладанию всей реальностью понятие *вещи в себе* представляется как полностью определенное, а понятие некоторого ens realissimum есть понятие единичной сущности, так как из всех возможных противоположных друг другу предикатов один, а именно тот, который безусловно присущ бытию, всегда имеется в ее определении. Следовательно, в основе полного определения, необходимо присущего всему, что существует, лежит трансцендентальный *идеал*, состав-

---

* Наблюдения и вычисления астрономов научили нас многим удивительным вещам, но важнее всего, пожалуй, то, что они открыли нам пропасть *незнания*, которую человеческий разум без этих сведений никогда не мог бы представлять себе столь огромной и размышления о которой должны произвести большие перемены в определении конечных целей применения нашего разума.

вляющий высшее и полное материальное условие возможности всего существующего, к которому должна сводиться всякая мысль о предметах вообще касательно их содержания. Более того, это единственно подлинный идеал, доступный человеческому разуму, так как только в этом единственном случае само по себе общее понятие о вещи полностью определяется самим собой и познается как представление об индивидууме.

Логическое определение понятия разумом основывается на разделительном умозаключении, в котором бо́льшая посылка содержит логическое деление (деление объема общего понятия), меньшая посылка ограничивает этот объем одной частью, а вывод определяет понятие этой частью. Общее понятие реальности вообще не может быть a priori подразделено нами, так как без опыта мы не знаем определенных видов реальности, которые содержались бы в родовом ее понятии. Следовательно, трансцендентальная бо́льшая посылка полного определения всех вещей есть не что иное, как представление о совокупности всей реальности; она не только понятие, которому *подчинены* все предикаты, если иметь в виду их трансцендентальное содержание, но и понятие, которое содержит их *в себе*; и полное определение всякой вещи основывается на ограничении этой *совокупности* реальности, причем некоторая доля ее приписывается вещи, а все остальное исключается из нее, что соответствует разделительной большей посылке с ее *или — или* и определению предмета в меньшей посылке одним из членов этого деления. Таким образом, применение разума, благодаря которому он полагает трансцендентальный идеал в основу своего определения всех возможных вещей, аналогично применению его в разделительных умозаключениях; это то положение, которое было выше положено в основу систематического подразделения всех трансцендентальных идей и согласно которому они возникают параллельно и соответственно трем видам умозаключений.

Для этой цели, т. е. для того чтобы представить себе только необходимое полное определение вещей, разум, конечно, допускает как предпосылку не существование сущности, соответствующей идеалу, а только

ее идею, дабы вывести из безусловной целокупности полного определения обусловленную, т. е. целокупность ограниченного. Следовательно, идеал есть для разума прообраз (prototypon) всех вещей, которые как несовершенные копии (ectypa) заимствуют из него материал для своей возможности и, более или менее приближаясь к нему, все же всегда бесконечно далеки от того, чтобы сравняться с ним.

Таким образом, всякая возможность вещей (синтеза многообразного по их содержанию) рассматривается как производная, и только возможность того, что́ заключает в себе всю реальность, рассматривается как первоначальная. В самом деле, все отрицания (а это единственные предикаты, которыми можно отличить от всереальнейшей сущности все остальное) суть лишь ограничения большей и в конечном итоге высшей реальности, стало быть, они предполагают ее и по содержанию лишь производны от нее. Все многообразие вещей есть лишь столь же многообразный способ ограничения понятия высшей реальности, составляющего общий субстрат вещей, подобно тому как все фигуры возможны лишь как различные способы ограничения бесконечного пространства. Поэтому предмет идеала разума, находящийся только в разуме, называется также *первосущностью* (ens originarium) или, поскольку он стоит выше всего, *высшей сущностью* (ens summum), а поскольку все подчинено ему как обусловленное — также *сущностью всех сущностей* (ens entium). Но все это означает не объективное отношение действительного предмета к другим вещам, а отношение *идеи* к *понятиям*, и мы остаемся в совершенном неведении относительно существования сущности, обладающей столь исключительным превосходством.

Так как нельзя также утверждать, что первосущность состоит из множества производных сущностей, потому что каждая из них предполагает ее и, стало быть, не может составлять ее, то идеал первосущности должно мыслить как нечто простое.

Поэтому выведение всякой другой возможности из этой первосущности, строго говоря, нельзя также представлять себе как *ограничение* ее высшей реальности

и как бы *деление* ее; ведь в таком случае первосущность рассматривалась бы как простой агрегат производных сущностей, что, согласно предыдущему, невозможно, хотя вначале, в первом грубом очерке, мы и представляли это именно так. Скорее высшая реальность составляет *основание* возможности всех вещей, а не их *совокупность*, и многообразие вещей зиждется на ограничении не самой первосущности, а полноты ее следствий, к числу которых должна относиться также вся наша чувственность вместе со всей реальностью в явлении, так как она не может входить в идею высшей сущности как составная часть.

Расследуя подробнее эту свою идею и гипостазируя ее, мы можем определить первосущность одним лишь понятием высшей реальности как сущность единую, простую, вседовлеющую, вечную и т. д.— одним словом, мы можем определить ее в ее безусловной полноте всеми предикаментами. Понятие такой сущности есть понятие *бога* в трансцендентальном смысле; таким образом, идеал чистого разума есть предмет трансцендентальной *теологии*, как я уже указывал выше.

Однако такое применение трансцендентальной идеи выходило бы уже за пределы ее назначения и допустимости. Действительно, разум положил ее в основу полного определения вещей вообще только как *понятие* всей реальности, вовсе не требуя, чтобы вся эта реальность была дана объективно и сама составляла вещь. Последнее предположение есть чистый вымысел, посредством которого мы охватываем и реализуем многообразное [содержание] нашей идеи в идеале как особой сущности, между тем как мы не имеем никакого права на это и не имеем оснований допускать даже возможность такой гипотезы; точно так же и все следствия, вытекающие из такого идеала, вовсе не касаются полного определения вещей вообще, для которого только и необходима была идея, и не имеют на него ни малейшего влияния.

Недостаточно описывать образ действия нашего разума и его диалектику — надо пытаться еще обнаружить ее источники, чтобы иметь возможность объяснить самое эту видимость как феномен рассудка, так

как идеал, о котором мы говорим, основывается на естественной, а не на произвольной только идее. Поэтому я спрашиваю: как приходит разум к рассмотрению всякой возможности вещей как производной от одной-единственной возможности, лежащей в основе, а именно от возможности высшей реальности, и затем допускает ее как содержащуюся в особой первосущности?

Ответ сам собой вытекает из сказанного в трансцендентальной аналитике. Возможность предметов чувств есть отношение к нашему мышлению, в котором нечто (а именно эмпирическую форму) можно мыслить a priori, а то, что составляет материю, реальность в явлении (то, что соответствует ощущению), должно быть дано, так как иначе его вообще нельзя было бы мыслить и, стало быть, его возможность не могла бы быть представлена. Но предмет чувств может быть полностью определен только в том случае, если он сопоставляется со всеми предикатами явления и представлен посредством них утвердительно или отрицательно. Но так как то, что составляет самое вещь (в явлении), а именно реальное, должно быть дано — без этого его нельзя было бы и мыслить — и так как то, в чем дано реальное [содержание] всех явлений, есть единый всеохватывающий опыт, то материю для возможности всех предметов чувств необходимо допускать как данную в виде некоторой совокупности, на ограничении которой только и может основываться вся возможность эмпирических предметов, их отличие друг от друга и их полное определение. На самом деле, нам могут быть даны в качестве предметов только предметы чувств, и не иначе как в контексте возможного опыта, следовательно, предметом для *нас* может быть только то, что допускает совокупность всей эмпирической реальности как условие своей возможности. Под влиянием естественной иллюзии мы думаем, что это основоположение должно быть приложимо ко всем вещам вообще, между тем как на самом деле оно приложимо только к тем вещам, которые даны как предметы наших чувств. Таким образом, эмпирический принцип наших понятий возможности вещей как явлений мы принимаем, упу-

ская из виду это ограничение, за трансцендентальный принцип возможности вещей вообще.

Если же мы затем гипостазируем эту идею совокупности всей реальности, то происходит это оттого, что мы диалектически превращаем *дистрибутивное* единство эмпирического применения рассудка в *коллективное* единство эмпирического целого и мыслим единичную вещь в этой совокупности явлений, содержащей в себе всю эмпирическую реальность; затем эта совокупность посредством уже упомянутой трансцендентальной подстановки принимается за понятие вещи, стоящей впереди возможности всех вещей и доставляющей реальные условия для их полного определения *.

ТРЕТЬЕЙ ГЛАВЫ
РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

Об основаниях спекулятивного разума для доказательства бытия высшей сущности

Несмотря на эту настоятельную потребность разума допускать нечто такое, что могло бы лежать в основе полного определения рассудочных понятий, он все же слишком легко замечает, что подобное допущение идеально и целиком вымышленно, чтобы одно лишь это убедило его тотчас принять простое порождение своего мышления за действительную сущность, если бы нечто другое не заставило его остановиться где-то в регрессе от данного обусловленного к безусловному, которое, правда, само по себе и по одному лишь своему понятию не дано как действительное, но без кото-

* Итак, этот идеал всереальнейшей сущности, хотя он есть только представление, сначала *реализуется*, т. е. превращается в объект, затем *гипостазируется* и, наконец, в силу естественного продвижения разума к завершению единства, даже *персонифицируется*, как мы покажем это вскоре. Действительно, регулятивное единство опыта основывается не на самих явлениях (не на чувственности только), а на связи их многообразного [содержания] посредством *рассудка* (в апперцепции); поэтому единство высшей реальности и полная определимость (возможность) всех вещей кажутся содержащимися в некоем высшем рассудке, стало быть, в *мыслящем существе*.

рого [данный] ряд условий, приводящих к его основаниям, не может быть завершен. Таков естественный путь, по которому идет всякий человеческий, даже самый обыденный, разум, хотя не всякий удерживается на нем. Он начинает не с понятий, а с обыденного опыта и, следовательно, полагает в основу нечто существующее. Но эта почва ускользает у него из-под ног, если под ней нет твердой скалы абсолютно необходимого. Однако это абсолютно необходимое само зыбко, если вне него и под ним есть еще пустое пространство и если оно само не заполняет собой всего, не оставляя уже никакого места для вопроса *почему*, т. е. будучи бесконечным по своей реальности.

Если что-то, чем бы оно ни было, существует, то необходимо допустить также, что нечто существует *необходимо*. В самом деле, случайное существует только при наличии чего-то другого как своей причины, и об этом другом можно сказать то же самое, пока мы не дойдем до какой-то причины, которая не случайна и именно потому существует необходимо без всякого условия. Таков аргумент, на котором разум обосновывает свое продвижение к первосущности.

Затем разум ищет понятие сущности, для которой подходило бы такое превосходство в существовании, как безусловная необходимость; он ищет такое понятие не для того, чтобы затем a priori заключить от него к его существованию (ведь если бы он решился на это, то он вообще мог бы заниматься исследованием одних лишь понятий и не чувствовал бы необходимости полагать в основу какое-то данное существование), а для того, чтобы из всех понятий возможных вещей найти то, в котором нет ничего противоречащего абсолютной необходимости. Действительно, на основании вышеприведенного вывода разум считает уже установленным, что должно существовать нечто безусловно необходимое. И если он может отвергнуть все, что не согласуется с этой необходимостью, кроме чего-то одного, то это одно и есть безусловно необходимая сущность, все равно, понимаем ли мы необходимость ее, т. е. можем ли мы вывести необходимость из одного лишь понятия этой сущности, или нет.

То, понятие чего содержит в себе ответ на вопрос *почему* и что не имеет изъяна ни в какой своей части и ни в каком отношении и служит достаточным условием для всего, потому кажется сущностью, подходящей для абсолютной необходимости, что оно, заключая в себе все условия для всего возможного, само не нуждается ни в каком условии и, более того, не может иметь никакого условия, следовательно, удовлетворяет понятию безусловной необходимости по крайней мере в том отношении, в котором никакие другие понятия не могут сравняться с ним, так как, будучи недостаточными и нуждаясь в дополнении, они не выказывают такого признака независимости от всех дальнейших условий. Правда, отсюда нельзя еще с уверенностью заключать, что все, что не содержит в себе высшего и во всех отношениях полного условия, должно быть поэтому обусловленным по своему существованию; но все же оно не имеет в себе того единственного признака безусловного существования, который дает разуму возможность познать посредством априорного понятия какую-то сущность как безусловную.

Следовательно, из всех понятий возможных вещей понятие сущности, обладающей высшей реальностью, наиболее подходит к понятию безусловно необходимой сущности, и, если даже оно не вполне удовлетворяет ему, все же у нас нет выбора и мы вынуждены придерживаться его, так как мы не можем игнорировать существование необходимой сущности, а допуская его, нельзя найти ничего во всей сфере возможного, что могло бы предъявлять более обоснованное притязание на такое превосходство в существовании.

Таков, следовательно, естественный путь человеческого разума. Сначала он убеждается в существовании *какой-то* необходимой сущности. В ней он признает безусловное существование. Затем он ищет понятие того, что́ независимо от каких бы то ни было условий, и находит его в том, что́ само служит достаточным условием для всего остального, т. е. в том, что́ содержит в себе всю реальность. Но безграничное всё есть абсолютное единство, приводящее к понятию единой, а именно высшей, сущности; так разум заключает, что

высшая сущность как первооснова всех вещей существует безусловно необходимо.

Этому понятию нельзя отказать в некоторой основательности, если речь идет о *решениях*, а именно если мы уже признали существование какой-то необходимой сущности и пришли к общему мнению, что необходимо решить, куда ее отнести; действительно, в таком случае нельзя сделать более удачный выбор или, вернее, выбора совсем нет, и мы вынуждены высказаться в пользу абсолютного единства полной реальности как первоисточника возможности. Но если ничто не заставляет нас принимать решение и мы охотнее оставили бы вопрос открытым до тех пор, пока веские доводы не вынудят нас к согласию, т. е. если мы имеем дело только с *обсуждением* вопроса о том, что мы знаем об этой задаче и что нам только кажется известным, тогда вышеуказанный вывод представляется нам вовсе не в столь выгодном свете и нуждается в благосклонном отношении, дабы восполнить пробел в его законных притязаниях.

Действительно, если мы будем довольствоваться тем, что́ здесь предложено нам, а именно, во-первых, что от какого-нибудь данного существования (хотя бы только от моего собственного) можно правильно заключать к существованию некоей безусловно необходимой сущности и, во-вторых, что сущность, содержащая в себе всю реальность, стало быть также и все условия, должна рассматриваться мной как абсолютно безусловная, следовательно, тем самым найдено понятие вещи, согласуемой с абсолютной необходимостью, то отсюда вовсе еще нельзя заключить, что понятие ограниченной сущности, не обладающей высшей реальностью, противоречит поэтому абсолютной необходимости. В самом деле, хотя в ее понятии я не нахожу безусловного, которое уже содержит в себе все условия, вместе взятые, тем не менее из этого я еще не могу выводить, что ее существование именно поэтому должно быть обусловленным, подобно тому как в гипотетическом умозаключении я не могу утверждать, что там, где нет того или иного условия (здесь именно условие полноты согласно понятиям), нет также и обусловлен-

ного. Вернее, нам не возбраняется считать все остальные ограниченные сущности точно так же безусловно необходимыми, хотя из своего общего понятия о них мы не можем заключать об их необходимости. Но таким образом этот аргумент не дал бы нам ни малейшего понятия о свойствах необходимой сущности и вообще не приводил бы ни к каким результатам.

Тем не менее этот аргумент сохраняет некоторое значение и вес, которого еще нельзя отнять у него из-за этой его объективной недостаточности. В самом деле, если допустить, что существуют обязанности, совершенно правильные в идее разума, но лишенные всякого реального применения к нам самим, т. е. без всяких мотивов, пока мы не допустим существования высшей сущности, которая могла бы придать действенность и силу практическим законам, то мы были бы также обязаны следовать понятиям, которые, хотя, быть может, и недостаточны объективно, тем не менее, согласно мерилу нашего разума, имеют наибольший вес, и в сравнении с ними мы не познаем ничего лучшего и более убедительного. Обязанность произвести выбор положила бы здесь конец нерешительности спекуляции благодаря присоединившемуся практическому мотиву, более того, разум для себя самого как наиболее снисходительного судьи не нашел бы никаких оправданий, если бы при настоятельных мотивах, хотя и недостаточном знании, он не последовал этим доводам для своих суждений, лучше которых мы во всяком случае не знаем.

Этот аргумент, хотя в действительности он трансценденталeн, так как основывается на внутренней недостаточности случайного, отличается, однако, такой простотой и естественностью, что удовлетворяет самый обыденный человеческий разум, как только его наводят на этот аргумент. Мы наблюдаем, как вещи изменяются, возникают и исчезают; следовательно, они или по крайней мере их состояния должны иметь причину. Но по поводу всякой причины, которая может быть дана в опыте, можно в свою очередь поставить тот же вопрос. Куда же можно отнести с наибольшим правом *конечную* (oberste) причинность, если не туда, где

находится также *высшая* причинность, т. е. к той сущности, которая изначально содержит в себе достаточное основание для всякого возможного действия и понятие которой легко установить при помощи одной лишь черты всеохватывающего совершенства. Эту высшую причину мы считаем безусловно необходимой, потому что признаем безусловно необходимым добраться до нее и не имеем никакого основания идти дальше нее. Поэтому мы замечаем, что у всех народов сквозь самое слепое многобожие все же пробиваются искры монотеизма, к которому привели не размышление и глубокая спекуляция, а лишь естественные пути обыденного рассудка, постепенно становившиеся понятными.

Возможны только три способа доказательства бытия бога исходя из спекулятивного разума

Все пути, по которым можно следовать с этой целью, или начинаются с определенного опыта и познанной им особой природы нашего чувственно воспринимаемого мира, восходя от нее по законам причинности до высшей причины, находящейся вне мира, или эмпирически полагают в основу лишь неопределенный опыт, т. е. какое-нибудь существование [вообще], или, наконец, отвлекаются от всякого опыта и исходя из одних лишь понятий заключают совершенно a priori к существованию высшей причины. Первое доказательство называется *физикотеологическим*, второе — *космологическим*, а третье — *онтологическим*. Других доказательств нет и не может быть.

Я докажу, что разум ничего не может достигнуть ни на одном (эмпирическом), ни на другом (трансцендентальном) пути и что он напрасно расправляет свои крылья, чтобы одной лишь силой спекуляции выйти за пределы чувственно воспринимаемого мира. Что же касается порядка, в котором следует рассматривать эти способы доказательства, то он прямо противоположен тому, какого придерживается постепенно обогащающийся разум и в каком мы их поставили выше. Мы увидим, действительно, что хотя опыт дает первый толчок для такого рассмотрения, все же только *трансцендентальное понятие* направляет разум в этом его стрем-

лении и во всех таких попытках определяет цель, которую он себе поставил. Поэтому я начну с рассмотрения трансцендентального доказательства и затем уже покажу, чтó может сделать прибавление эмпирического для усиления его доказательности.

ТРЕТЬЕЙ ГЛАВЫ
РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

О невозможности онтологического доказательства бытия бога

Из сказанного выше легко усмотреть, что понятие абсолютно необходимой сущности есть чистое понятие разума, т. е. лишь идея, объективная реальность которой далеко еще не доказана тем, что разум нуждается в ней; она содержит в себе лишь указание на определенную, хотя и недостижимую, полноту и, собственно, служит скорее для того, чтобы ограничивать рассудок, чем обогащать его новыми предметами. Здесь представляется странным и нелепым то, что заключение от данного существования вообще к какому-то безусловно необходимому существованию кажется нужным и правильным, и тем не менее все условия, при которых рассудок может составить себе понятие о такой необходимости, целиком против нас.

Во все времена говорили об *абсолютно необходимой* сущности, но усилия направлялись не столько на то, чтобы понять, можно ли и каким образом можно хотя бы только мыслить такую вещь, сколько на то, чтобы доказать ее существование. Номинальную дефиницию этого понятия, правда, нетрудно дать, а именно: оно есть нечто такое, небытие чего невозможно; однако этим мы не становимся более сведущими относительно условий, которые заставляют нас признать небытие какой-нибудь вещи просто непостижимым, а между тем как раз эти условия мы и хотим узнать, а именно хотим узнать, мыслим ли мы вообще что-нибудь посредством этого понятия или нет. В самом деле, если мы посредством слова *безусловный* отвергаем все условия, в которых всегда нуждается рассудок, чтобы рассматривать нечто как необходимое, то для меня далеко еще не по-

нятно, мыслю ли я вслед за этим посредством понятия безусловно необходимого еще что или, быть может, вообще ничего не мыслю.

Более того, это принятое сначала наугад и сделавшееся в конце концов совершенно привычным понятие надеялись еще объяснить на множестве примеров, так что всякое дальнейшее рассмотрение его понятности казалось совершенно ненужным. Всякое положение геометрии, например что треугольник имеет три угла, безусловно необходимо; то же самое утверждали и о предмете, целиком находящемся вне сферы нашего рассудка, как будто вполне понимая, чтó хотят сказать о нем этим понятием.

Все приводимые примеры этого рода без исключения относятся только к *суждениям*, а не к *вещам* и их существованию. Но безусловная необходимость суждений не есть абсолютная необходимость вещей. В самом деле, абсолютная необходимость суждения есть лишь обусловленная необходимость вещи или предиката в суждении. Приведенное выше положение не утверждает, что три угла безусловно необходимы, а устанавливает, что если дан треугольник, то также необходимо имеются три угла (в нем). Однако сила иллюзии этой логической необходимости столь велика, что, а priori составив себе понятие о вещи, включающее, по нашему мнению, существование в свой объем, мы полагаем, будто можно с уверенностью заключить отсюда следующее: так как объекту этого понятия существование присуще необходимо, т. е. при условии, что я полагаю эту вещь как данную (существующую), то ее существование также полагается необходимо (согласно закону тождества), и потому сама эта сущность должна быть безусловно необходимой, так как ее существование мыслится вместе с произвольно принятым нами понятием и при условии, что я полагаю его предмет.

Если в тождественном суждении я отвергаю предикат и сохраняю субъект, то возникает противоречие; поэтому я говорю, что [в тождественном суждении] предикат необходимо присущ субъекту. Но если я отвергаю субъект вместе с предикатом, то противоречия не воз-

никает, так как *не остается уже ничего*, чему что-то могло бы противоречить. Полагать треугольник и в то же время отрицать [в нем] три угла — противоречиво; но отрицание треугольника вместе с его тремя углами не заключает в себе никакого противоречия. То же самое относится и к понятию абсолютно необходимой сущности. Если вы отвергаете ее существование, то вы отвергаете самое эту вещь вместе со всеми ее предикатами; откуда же здесь может возникнуть противоречие? Вовне нет ничего, чему бы [это] противоречило, так как эта вещь не должна обладать внешней необходимостью; внутренне также ничего нет, [чему бы это противоречило], так как, отвергнув самое вещь, вы вместе с тем отвергли и все внутреннее [в ней]. Суждение *бог всемогущ* есть суждение необходимости. Полагая божество, т. е. бесконечную сущность, нельзя отрицать всемогущество, понятие которого тождественно с понятием божества. Но если вы говорите, что *бога нет*, то не дано ни всемогущества, ни какого-нибудь другого из его предикатов, так как все они отвергаются вместе с субъектом, и в этой мысли нет ни малейшего противоречия.

Итак, вы видите, что, если я отвергаю предикат суждения вместе с субъектом, никогда не может возникнуть внутреннее противоречие, каков бы ни был предикат. Для вас остается лишь один выход — утверждать, что есть субъекты, которые вовсе нельзя отрицать и которые, следовательно, должны оставаться. Однако это было бы равносильно утверждению, что есть безусловно необходимые субъекты, а между тем правильность именно этого предположения я и подверг сомнению, и возможность его вы собирались доказать. Действительно, я не могу составить себе ни малейшего понятия о вещи, которая в случае отрицания ее вместе со всеми ее предикатами оставила бы за собой противоречие, а кроме противоречия я, исходя из одних лишь чистых априорных понятий, не имею никакого иного признака невозможности.

Вопреки всем этим общим соображениям (которых не может отвергнуть ни один человек) вы бросаете мне вызов, ссылаясь на один случай как на фактическое

доказательство того, что все же существует одно, и притом только одно, это понятие: небытие или отрицание его предмета внутренне противоречиво, и это есть понятие всереальнейшей сущности. Вы говорите, что она заключает в себе всю реальность и что вы имеете полное основание допускать такую сущность как возможную (с чем я пока соглашаюсь, хотя отсутствие противоречия в понятии далеко еще не служит доказательством возможности предмета) *. Но всякая реальность включает в себя также и существование; следовательно, существование входит в понятие возможной вещи. Если эта вещь отрицается, то отрицается внутренняя возможность ее, что противоречиво.

Я отвечаю: вы впали в противоречие уже тогда, когда вы ввели понятие существования, под каким бы именем оно ни скрывалось, в понятие вещи, которую вы собирались мыслить лишь как возможную. Если позволить вам это, то внешне вы выиграли игру, между тем как на деле вы ничего не сказали, так как это лишь тавтология. Я спрашиваю вас: есть ли суждение *такая-то вещь* (которую я, какова бы она ни была, допускаю вместе с вами как возможную) *существует* аналитическое или синтетическое? Если оно аналитическое, то утверждением о существовании вещи вы ничего не прибавляете к вашей мысли о вещи; но в таком случае или ваша мысль есть сама эта вещь, или же вы предполагаете, что существование принадлежит к возможности вещи, и затем уверяете, будто о [ее] существовании вы заключили из [ее] внутренней возможности, а это есть лишь жалкая тавтология. Слово *реальность*, которое в понятии вещи звучит иначе, чем

---

* Понятие всегда возможно, если оно не противоречит самому себе. В этом состоит логический признак возможности и посредством него предмет понятия отличается от nihil negativum. Но тем не менее такое понятие может быть пустым, если объективная реальность синтеза, посредством которого оно образуется, не доказана специально; но это доказательство, как показано выше, всегда основывается на принципах возможного опыта, а не на основоположении об анализе (не на законе противоречия). Это — предостережение, чтобы от возможности понятий (логической) мы не заключали тотчас же к возможности вещей (реальной).

существование в понятии предиката, здесь не помогает. В самом деле, если вы называете всякое полагание (независимо от того, чтó вы полагаете) реальностью, то вы уже в понятии субъекта полагали вещь со всеми ее предикатами, принимая ее как действительную, и в предикате только повторяете это. Если же вы признаете, как и должен это признавать каждый разумный человек, что все суждения о существовании синтетические, то как же вы тогда утверждаете, что предикат существования нельзя отрицать без противоречия? Ведь это преимущество присуще только аналитическому суждению, отличительный признак которого именно на этом и основывается.

Я надеялся бы прямо свести на нет эти бесплодные хитросплетения точным определением понятия существования, если бы я не заметил, что иллюзия, возникающая от смешения логического предиката с реальным (т. е. с определением вещи), не преодолевается почти никаким поучением. *Логическим предикатом* может служить все, что угодно, даже субъект может быть предикатом самого себя: ведь логика отвлекается от всякого содержания. Но *определение* есть предикат, который прибавляется к понятию субъекта и расширяет его, следовательно, оно уже не должно содержаться в нем.

Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение *бог есть всемогущее* [существо] содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: бог и всемогущество; словечко *есть* не составляет здесь дополнительного предиката, а есть лишь то, чтó предикат полагает *по отношению* к субъекту. Если я беру субъект (бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и говорю *бог есть* или *есть бог*, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как *предмет* в отношении к моему *понятию*.

Оба они должны иметь совершенно одинаковое содержание, и потому к понятию, выражающему только возможность, ничего не может быть прибавлено, потому что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения *он есть*). Таким образом, в действительном содержится не больше, чем в только возможном. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров. В самом деле, так как возможные талеры означают понятие, а действительные талеры — предмет и его полагание само по себе, то в случае если бы предмет содержал в себе больше, чем понятие, мое понятие не выражало бы всего предмета и, следовательно, не было бы адекватным ему. Но мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т. е. возможности их). В самом деле, в случае действительности предмет не только аналитически содержится в моем понятии, но и прибавляется синтетически к моему понятию (которое служит определением моего состояния), нисколько не увеличивая эти мыслимые сто талеров этим бытием вне моего понятия.

Итак, если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их (даже полностью определяя ее), то от добавления, что эта вещь *существует*, к ней ничего не прибавляется. В противном случае существовало бы не то же самое, а больше того, что я мыслил в понятии, и я не мог бы сказать, что существует именно предмет моего понятия. Если даже я мыслю в какой-нибудь вещи все реальности, кроме одной, то от того, что я скажу *эта вещь, в которой чего-то не хватает, существует*, недостающая реальность не прибавляется: вещь существует именно с тем недостатком, с каким я ее мыслил, в противном случае существование принадлежало бы к чему-то иному, а не к тому, что́ я мыслил. Если, далее, я мыслю некую сущность как высшую реальность (без недостатка), то все же еще остается вопрос, существует оно или нет. Действительно, хотя в моем понятии о возможном реальном содержании вещи вообще ничего не упущено, тем не менее в отношении ко всему моему

состоянию мышления чего-то еще недостает, а именно что знание этого объекта возможно также a posteriori. Здесь именно обнаруживается источник нашего основного затруднения. Если бы речь шла о предмете чувств, то я не мог бы смешать существование вещи просто с понятием вещи; ведь посредством понятия предмет мыслится только как согласный с общими условиями возможного эмпирического знания вообще, а посредством существования он мыслится как содержащийся в контексте совокупного опыта. От связи с содержанием совокупного опыта понятие предмета нисколько не обогащается, но наше мышление благодаря этому понятию получает одним возможным восприятием больше. Если же мы хотим мыслить существование только посредством чистой категории, то не удивительно, что мы не можем указать никакого признака, чтобы отличить его от простой возможности.

Итак, что бы и сколько бы ни содержало наше понятие предмета, мы во всяком случае должны выйти за его пределы, чтобы приписать предмету существование. Для предметов чувств это достигается посредством связи с каким-нибудь из моих восприятий по эмпирическим законам; но что касается объектов чистого мышления, то у нас нет никакого средства познать их существование, потому что его необходимо было бы познавать совершенно a priori, между тем как осознание нами всякого существования (будь то непосредственно восприятиями или посредством выводов, связывающих что-то с восприятием) целиком принадлежит к единству опыта, и, хотя нельзя утверждать, что существование вне области опыта абсолютно невозможно, тем не менее оно [имеет характер] предположения, которое мы ничем обосновать не можем.

Понятие высшей сущности есть в некоторых отношениях чрезвычайно полезная идея; но эта идея именно потому, что она есть только идея, совершенно не годится для того, чтобы только с ее помощью расширять наше знание в отношении того, что существует. Она не в состоянии расширить даже наше знание о возможности. Аналитический признак возможности, состоящий в том, что одни лишь полагания (реальности) не со-

здают никаких противоречий, нельзя, правда, оспаривать у него, но так как сочетание всех реальных свойств в одной вещи есть синтез, о возможности которого мы не можем судить a priori, поскольку эти реальности не даны нам специфически, а если бы и были даны, отсюда еще не получалось бы никакого суждения, потому что признак возможности синтетических знаний всегда следует искать только в опыте, к которому предмет идеи принадлежать не может,— то знаменитый Лейбниц не сумел (хотя он был уверен, что это ему удалось) a priori усмотреть возможность столь возвышенной идеальной сущности.

Следовательно, все старания и труды, затраченные на столь знаменитое онтологическое (картезианское) доказательство бытия высшей сущности из понятий, потеряны даром, и человек столь же мало может обогатиться знаниями с помощью одних лишь идей, как мало обогатился бы купец, который, желая улучшить свое имущественное положение, приписал бы несколько нулей к своей кассовой наличности.

ТРЕТЬЕЙ ГЛАВЫ РАЗДЕЛ ПЯТЫЙ

О невозможности космологического доказательства бытия бога

Попытка извлечь из совершенно произвольно построенной идеи существование самогó соответствующего ей предмета была чем-то совершенно противоестественным и представляла собой лишь нововведение школьного остроумия. В действительности этот путь никогда не был бы избран, если бы разум до этого не испытывал потребности допустить для существования вообще что-то необходимое (дальше чего можно было бы не идти при восхождении) и если бы он не был вынужден, так как эта необходимость должна быть безусловной и a priori достоверной, искать понятие, которое по возможности удовлетворяло бы такому требованию и позволило бы совершенно a priori познать существо-

вание. Такое понятие надеялись найти в идее всереальнейшей сущности, и потому эта идея использовалась лишь для более определенного знания о том, относительно чего мы на основании других соображений уже были убеждены или дали себя убедить в том, что оно должно существовать, а именно о необходимой сущности. Однако об этом естественном пути разума умалчивали и, вместо того чтобы заканчивать этим понятием, пытались начинать с него, чтобы вывести из него необходимость существования, к которой на самом деле это понятие должно было служить дополнением. Отсюда возникло неудавшееся онтологическое доказательство, не представляющееся удовлетворительным ни для естественного и здравого рассудка, ни для ученого исследования.

Космологическое доказательство, которое мы собираемся рассматривать теперь, сохраняет связь абсолютной необходимости с высшей реальностью. Но если онтологическое доказательство заключает от высшей реальности к необходимости существования, то космологическое доказательство скорее заключает от данной заранее безусловной необходимости некоторой сущности к ее безграничной реальности и постольку приводит все по крайней мере в колею, не знаю уж разумного или умствующего, но во всяком случае естественного способа выведения, наиболее убедительного не только для обыденного, но и для спекулятивного рассудка. И действительно, оно совершенно очевидно дает для всех доказательств естественной теологии первые основные направления, по которым всегда следовали и будут следовать, сколько бы их ни украшали и ни маскировали всевозможными гирляндами и завитушками. Это доказательство, которое Лейбниц называл также доказательством a contingentia mundi, мы изложим теперь и исследуем.

Оно гласит: если нечто существует, то должна существовать также и безусловно необходимая сущность. По меньшей мере существую я сам, следовательно, существует и абсолютно необходимая сущность. Меньшая посылка содержит в себе факт опыта, а бо́льшая посылка содержит в себе заключение от опыта вообще

к существованию необходимого *. Итак, это доказательство начинается, собственно, с опыта, стало быть, оно ведется не вполне a priori или онтологически, и так как предмет всего возможного опыта называется миром, то оно называется *космологическим* доказательством. Так как оно отвлекается от всех частных свойств предметов опыта, которыми наш мир может отличаться от всякого [другого] возможного мира, то оно уже по своему названию должно отличаться также от физикотеологического доказательства, которое нуждается в наблюдениях над особой природой нашего чувственно воспринимаемого мира.

Далее это доказательство развивается следующим образом: необходимая сущность может быть определена только одним-единственным способом, т. е. лишь посредством одного из всевозможных противоположных предикатов, следовательно, она должна быть полностью определена своим понятием. Но возможно только одно понятие вещи, полностью определяющее вещь a priori, а именно понятие об ens realissimum. Следовательно, понятие всереальнейшей сущности есть единственное понятие, посредством которого можно мыслить необходимую сущность, значит, высшая сущность существует необходимо.

В этом космологическом доказательстве сосредоточено столько софистических основоположений, что кажется, будто спекулятивный разум пустил здесь в ход все свое диалектическое искусство, дабы вызвать возможно бóльшую трансцендентальную видимость. Однако, прежде чем мы исследуем его, мы вскроем хитрость разума, с какой он выдает старый аргумент в замаскированном виде за новый и ссылается на согласие двух свидетелей, а именно чистого разума и опыта,

---

* Это заключение слишком известно, чтобы необходимо было излагать его здесь подробно. Оно основывается на мнимо-трансцендентальном естественном законе причинности, который гласит, что все *случайное* имеет причину, и если эта причина в свою очередь случайна, то она также должна иметь причину, пока весь ряд подчиненных друг другу причин закончится безусловно необходимой причиной, без которой он не был бы завершен.

между тем как на самом деле присутствует только первый и меняет лишь свою одежду и голос, чтобы быть принятым за второго свидетеля. Дабы вполне прочно установить свое основание, это доказательство опирается на опыт и таким образом придает себе такой вид, будто оно отличается от онтологического доказательства, которое полагается исключительно на чистые априорные понятия. Но этим опытом космологическое доказательство пользуется лишь для того, чтобы сделать один только шаг, а именно к существованию необходимой сущности вообще. Какими свойствами обладает эта сущность — об этом ничего не может сказать эмпирическое основание для доказательства, и разум здесь совершенно расстается с ним, пытаясь исследовать только понятия, а именно рассматривая, какими свойствами должна обладать абсолютно необходимая сущность вообще, т. е. какая из всех возможных вещей содержит в себе условия (requisita), требуемые для абсолютной необходимости. Далее, он полагает, что находит эти условия единственно в понятии всереальнейшей сущности, и заключает затем: это и есть безусловно необходимая сущность. Но при этом, конечно, предполагают, что понятие сущности, обладающей высшей реальностью, вполне удовлетворяет понятию абсолютной необходимости существования, т. е. что от всереальнейшей сущности можно заключать к абсолютной необходимости существования; это то самое положение, которое утверждалось в онтологическом доказательстве, следовательно, оно принято и положено в основу в космологическом доказательстве, несмотря на то что космологическое доказательство стремилось избежать его. Действительно, абсолютная необходимость есть существование, основанное на одних лишь понятиях. Если я говорю теперь, что понятие об ens realissimum есть такое, и притом единственное, понятие, которое подходит к необходимому существованию и адекватно ему, то я должен также допустить, что от него можно заключить к необходимому существованию. Следовательно, вся сила так называемого космологического доказательства заключается, собственно, лишь в онтологическом доказательстве из одних лишь понятий, а мнимый

опыт оказался совершенно бесполезным; быть может, он служит еще для того, чтобы привести нас к понятию абсолютной необходимости, но не для того, чтобы доказать эту необходимость при помощи какой-то определенной вещи. В самом деле, как только мы задаемся такой целью, мы вынуждены тотчас же покинуть всякий опыт и искать среди чистых понятий, какое из них содержит в себе условия возможности абсолютно необходимой сущности. Но, усмотрев этим путем лишь возможность такой сущности, мы считаем доказанным также ее существование; это равносильно следующему утверждению: среди всего возможного есть нечто одно, обладающее абсолютной необходимостью, значит, эта сущность существует безусловно необходимо.

Все ошибки в аргументации легче всего вскрыть, если показать их в силлогистической (schulgerechte) форме. Мы приступим теперь к такому изложению их.

Если суждение *всякая безусловно необходимая сущность есть вместе с тем всереальнейшая сущность* (это суждение составляет nervus probandi космологического доказательства) истинно, то оно, как и все утвердительные суждения, должно допускать обращение по крайней мере per accidens; стало быть, некоторые всереальнейшие сущности суть вместе с тем безусловно необходимые сущности. Но всякое ens realissimum ничем не отличается от других всереальнейших сущностей, поэтому то, что относится к *некоторым* сущностям, подходящим под это понятие, относится и ко *всем* [сущностям этого рода]. Поэтому я могу (в данном случае) произвести такое *простое* обращение, т. е. утверждать, что всякая всереальнейшая сущность есть необходимая сущность. И так как это положение определено только из своих понятий a priori, то уже само понятие всереальнейшей сущности должно заключать в себе абсолютную ее необходимость. Именно это утверждение и содержалось в онтологическом доказательстве, а космологическое не признавало его, но тем не менее положило его в основу своих заключений, хотя и в скрытом виде.

Таким образом, второй путь, избранный спекулятивным разумом для доказательства существования выс-

шей сущности, не только столь же ошибочен, как и первый, но заслуживает упрека еще и в том, что совершает ignoratio elenchi, так как обещает повести нас новым путем, но, пройдя немного окольной дорогой, опять возвращает нас на старый путь, покинутый нами ради него.

Несколько выше я сказал, что в этом космологическом аргументе скрыто целое гнездо диалектических притязаний, которые трансцендентальная критика может легко обнаружить и разрушить. Я только перечислю их теперь и предоставлю опытному уже читателю подробнее исследовать обманчивые основоположения и опровергнуть их.

В нем содержится, например, 1) трансцендентальное основоположение для заключения от случайного к причине; это основоположение имеет значение только для чувственно воспринимаемого мира, а вне этого мира оно не имеет даже никакого смысла. Действительно, чисто рассудочное понятие случайного не может дать никакого синтетического положения, каково, например, положение о причинности, и основоположение о причинности имеет значение и критерий своего применения только в чувственно воспринимаемом мире; между тем здесь оно должно было служить именно для того, чтобы выйти за пределы чувственно воспринимаемого мира; 2) основоположение для заключения от невозможности бесконечного ряда данных друг за другом в чувственно воспринимаемом мире причин к некоей первой причине, на что принципы применения разума не дают нам основания даже в опыте и еще менее на то, чтобы это основоположение могло быть распространено за пределы опыта (куда эта цепь вовсе не может быть продолжена); 3) ложное самоудовлетворение разума по поводу завершения этого ряда тем, что мы устраняем наконец все условия, хотя без этих условий никакое понятие необходимости невозможно, и, так как вслед за этим ничего более нельзя понять, принимаем это за завершение нашего понятия; 4) смешение логической возможности понятия всеобъемлющей реальности (без внутреннего противоречия) с трансцендентальной возможностью, нуждающейся в принципе осуществимости

такого синтеза, а этот принцип в свою очередь может относиться лишь к области возможного опыта, и т. д.

Уловка космологического доказательства имеет целью лишь избежать априорного доказательства существования необходимой сущности из одних только понятий, а это доказательство должно было бы вестись онтологически, мы же чувствуем себя совершенно неспособными на это. С этой целью мы насколько возможно заключаем от положенного в основу действительного существования (от опыта вообще) к какому-нибудь абсолютно необходимому условию его. В данном случае нам не нужно объяснять возможность этого условия. В самом деле, если доказано, что оно есть, то вопрос о его возможности совершенно лишний. Если же мы хотим точнее определить природу этой необходимой сущности, то мы ищем не то, понятие чего позволяет нам понять необходимость существования; ведь если бы мы могли найти это, мы не нуждались бы ни в какой эмпирической предпосылке. Нет, мы ищем только негативное условие (conditio sine qua non), без которого никакая сущность не была бы абсолютно необходимой. Это было бы хорошо для всякого другого способа заключений от данного следствия к его основанию; но здесь, к несчастью, оказывается, что условие, требующееся для абсолютной необходимости, можно найти только в одной-единственной сущности, которая поэтому должна была бы заключать в своем понятии все, что требуется для абсолютной необходимости и, следовательно, дает возможность заключать к ней a priori; иными словами, я должен был бы иметь возможность заключать и наоборот: вещь, к которой подходит это понятие (высшей реальности), безусловно необходима; а если я не могу заключать так (в чем я должен признаться, если хочу избежать онтологического доказательства), то я потерпел неудачу также и на этом новом пути и опять нахожусь там, откуда исходил. Конечно, понятие высшей сущности дает a priori удовлетворительный ответ на все вопросы, которые могут быть поставлены относительно внутренних определений вещи, и потому представляет собой идеал, не имеющий себе равного, так как общее понятие выделяет ее из

всех возможных вещей также как единичное (Individuum). Но на вопрос о ее собственном существовании оно не дает удовлетворительного ответа, между тем как речь шла именно только об этом; и если бы кто-нибудь, допустив существование некоей необходимой сущности, пожелал узнать, какая же из всех вещей должна рассматриваться как такая сущность, мы не могли бы ответить: вот это — необходимая сущность.

Конечно, можно *допускать* существование сущности, составляющей в высшей степени достаточную причину для всех возможных действий, чтобы помочь разуму в его поисках единства оснований для объяснения. Но зайти так далеко, чтобы утверждать даже, что *такая сущность существует необходимо*,— это значит покинуть скромный язык допустимой гипотезы и заявить дерзкое притязание на аподиктическую достоверность; в самом деле, если мы уверены, будто знаем какую-нибудь вещь как безусловно необходимую, то и само это наше знание также должно быть абсолютно необходимым.

Вся задача трансцендентального идеала сводится к тому, чтобы подыскать или к абсолютной необходимости понятие, или к понятию какой-нибудь вещи абсолютную необходимость ее. Если можно достигнуть первого, то и второе должно быть достижимым; в самом деле, разум познает как абсолютно необходимое лишь то, что обладает необходимостью согласно своему понятию. Но эта двойная задача превышает все самые большие наши усилия удовлетворить в этом отношении рассудок, а также все попытки успокоить его по поводу этой его неспособности.

Безусловная необходимость, в которой мы столь нуждаемся как в последнем носителе всех вещей, есть настоящая пропасть для человеческого разума. Даже вечность, в какой бы устрашающе возвышенной форме ни описывал ее Галлер[51], вовсе не производит столь потрясающего впечатления на ум, так как она только *измеряет* продолжительность вещей, но не служит их *носителем*. Нельзя отделаться от мысли, хотя нельзя также и примириться с ней, что сущность, которую мы представляем себе как высшую из всех возможных

сущностей, как бы говорит сама себе: я существую из вечности в вечность, вне меня существует лишь то, что возникает только по моей воле; *но откуда же я сама?* Здесь все ускользает из-под наших ног, и величайшее, так же как и наименьшее, совершенство лишь витает без всякой опоры перед спекулятивным разумом, которому ничего не стоит беспрепятственно устранить как то, так и другое.

Многие силы природы, обнаруживающие свое существование определенными действиями, остаются недоступными нашему исследованию, так как мы не можем достаточно глубоко проследить их путем наблюдения. Трансцендентальный объект, лежащий в основе явлений, и вместе с ним то, на основании чего наша чувственность подчинена одним, а не другим высшим условиям, есть и остаются недоступными нашему исследованию, хотя самый факт их существования несомненен (die Sache selbst gegeben), но только не постигнут. Однако идеал чистого разума не может называться *недоступным исследованию,* так как в подтверждение его реальности не нужно указывать ничего, кроме потребности разума завершать посредством идеала всякое синтетическое единство. Так как такой идеал не дан даже как мыслимый предмет, то в качестве такового он и не может быть недоступным исследованию; будучи только идеей, он должен найти свое место, свое разрешение в природе разума и, значит, иметь возможность быть исследованным, так как разум в том и состоит, что мы можем отдать себе отчет обо всех своих понятиях, мнениях и утверждениях независимо от того, покоятся ли они на объективных основаниях или, если они суть одна лишь видимость, на субъективных основаниях.

Обнаружение и объяснение диалектической видимости во всех трансцендентальных доказательствах существования необходимой сущности

Оба приведенных доказательства велись трансцендентальным путем, т. е. независимо от эмпирических принципов. Действительно, хотя космологическое до-

казательство полагает в основу опыт вообще, однако оно исходит не из какого-то частного свойства опыта, а из чистых принципов разума в отношении к существованию, данному посредством эмпирического сознания вообще, и даже этим перестает руководствоваться, чтобы опереться исключительно на чистые понятия. Где же в этих трансцендентальных доказательствах источник диалектической, но естественной видимости, которая связывает друг с другом понятия необходимости и высшей реальности и реализует и гипостазирует то, что все же может быть только идеей? Где причина неизбежности того, что мы должны допускать нечто как само по себе необходимое среди существующих вещей и в то же время с ужасом отступать перед мыслью о существовании такой сущности, как перед пропастью; и как добиться того, чтобы разум понял сам себя в этом вопросе и, избавившись от неуверенного состояния робкого одобрения и все нового отступления от него, достиг спокойного воззрения?

В высшей степени примечательно, что, допустив существование чего-то, нельзя избежать вывода, что нечто существует необходимо. На этом совершенно естественном (хотя от этого еще не надежном) заключении основывается космологический аргумент. Но с другой стороны, если я допускаю понятие о какой бы то ни было вещи, я нахожу, что ее существование никогда не может быть представлено мной как безусловно необходимое, и ничто не мешает мне, какова бы ни была существующая вещь, мыслить ее небытие; стало быть, я должен, правда, вместе с существующим вообще допускать также нечто необходимое, но никакую отдельную вещь не могу мыслить как необходимую самое по себе. Иными словами, я никогда не могу *завершить* нисхождение к условиям существующего, не допуская необходимой сущности, но я никогда не могу *начать* с необходимой сущности.

Если для существующих вещей вообще я должен мыслить что-то необходимое, но в то же время никакую вещь самое по себе не имею права мыслить как необходимую, то отсюда неизбежно вытекает, что необходимость и случайность должны касаться не самих

вещей, так как иначе здесь было бы противоречие; стало быть, ни одно из этих основоположений не объективно, они могут быть разве только субъективными принципами разума, требующими, с одной стороны, чтобы для всего, что дано как существующее, мы искали что-то необходимое, т. е. никогда не идти дальше a priori завершенного объяснения, но, с другой стороны, чтобы мы также никогда не надеялись на это завершение, т. е. не принимали ничего эмпирического за безусловное и не освобождали себя таким образом от дальнейшего выведения. С таким значением оба эти основоположения вполне могут существовать рядом как чисто эвристические и *регулятивные*, касающиеся только формального интереса разума. В самом деле, одно из них гласит: вы должны так философствовать о природе, как будто для всего, что существует, имеется необходимое первое основание, исключительно с целью внести в свое знание систематическое единство, следуя такой идее, а именно воображаемому высшему основанию; другое же основоположение предостерегает вас, чтобы вы не принимали за такое высшее основание, т. е. за нечто абсолютно необходимое, ни одно определение, касающееся существования вещей, а всегда сохраняли открытым путь для дальнейшего выведения и все еще рассматривали его как обусловленное. Но если все, что может быть воспринято в вещах, необходимо должно рассматриваться нами как обусловленное, то ни одна вещь (которая может быть дана эмпирически) не может рассматриваться как абсолютно необходимая.

Отсюда в свою очередь следует, что вы должны признать абсолютно необходимое *находящимся вне мира*, так как оно должно служить только принципом возможно большего единства явлений как их высшее основание, и *в мире* вы никогда не можете дойти до него, так как второе правило повелевает вам рассматривать все эмпирические причины единства всегда как производные.

Философы древности рассматривали всякую форму природы как случайную, а материю сообразно с суж-

дением обыденного разума считали первоначальной и необходимой. Но если бы они рассматривали материю не относительно, как субстрат явлений, а *самое по себе,* с точки зрения ее существования, то идея абсолютной необходимости тотчас же исчезла бы. В самом деле, нет ничего, что абсолютно привязывало бы разум к этому существованию; он может всегда и без противоречий отвергнуть его мысленно, но именно только в мыслях и заключалась эта абсолютная необходимость. Следовательно, в основе этого убеждения должен был лежать некоторый регулятивный принцип. И в самом деле, протяженность и непроницаемость (образующие вместе понятие материи) составляют высший эмпирический принцип единства явлений, и этот принцип, поскольку он эмпирически не обусловлен, обладает свойством регулятивного принципа. Однако так как всякое определение материи, составляющее реальное [содержание] ее, не исключая, стало быть, и непроницаемости, есть результат (действие), который должен иметь свою причину и потому все еще должен быть производным, то материя несовместима с идеей необходимой сущности как принципа всего производного единства; в самом деле, любое из ее реальных свойств как производное обладает лишь обусловленной необходимостью и, следовательно, само по себе может быть устранено, а вместе с ним было бы устранено и все существование материи; а если бы это было не так, то это означало бы, будто мы эмпирически достигли высшего основания единства, что воспрещается вторым регулятивным принципом. Отсюда следует, что материя и вообще все принадлежащее к миру несовместимо с идеей необходимой первосущности как одного лишь принципа высшего эмпирического единства; эта сущность должна была бы быть полагаема вне мира, и в таком случае мы можем спокойно выводить явления в мире и их существование из других явлений, как если бы никакой необходимой сущности не было, и тем не менее постоянно стремиться к полноте в выведении, как если бы такая сущность допускалась как высшее основание.

Согласно этим воззрениям, идеал высшей сущности есть не что иное, как *регулятивный принцип* разума, требующий, чтобы разум рассматривал все связи в мире так, как если бы они возникали из вседовлеющей необходимой причины, дабы обосновывать на ней правило систематического и по всеобщим законам необходимого единства в объяснении этих связей; в этом идеале не содержится утверждения о самом по себе необходимом существовании. Однако посредством трансцендентальной подмены мы неизбежно также представляем себе этот формальный принцип как конститутивный и мыслим это единство, гипостазируя его. Подобно этому мы поступаем и по отношению к пространству. Так как пространство первоначально делает возможными все фигуры, которые суть только различные ограничения его, хотя оно и есть лишь принцип чувственности, тем не менее именно поэтому принимается за нечто безусловно необходимое и самостоятельно существующее и рассматривается как предмет, данный сам по себе a priori; точно так же совершенно естественно, что систематическое единство природы может быть выставлено в качестве принципа эмпирического применения нашего разума лишь в том случае, если мы полагаем в основу идею всереальнейшей сущности как высшей причины, и тем самым эта идея представляется как действительный предмет, а этот предмет в свою очередь, так как он есть высшее условие, рассматривается как необходимый, стало быть, *регулятивный* принцип превращается в *конститутивный*. Эта подмена становится очевидной вследствие того, что, когда я эту высшую сущность, которая в отношении к миру была абсолютно (безусловно) необходимой, рассматриваю как вещь в себе, то эта необходимость не может быть понята и, следовательно, должна была находиться в моем разуме только как формальное условие мышления, а не как материальное и субстанциальное (hypostatische) условие существования.

РАЗДЕЛ ШЕСТОЙ

О невозможности физикотеологического доказательства

Если же ни понятие о вещах вообще, ни опыт относительно какого бы то ни было *существования вообще* не могут дать того, что требуется, то остается испытать еще одно средство, а именно не служит ли *определенный опыт*, стало быть, опыт, касающийся вещей данного нам мира, а также их свойств и их порядка, таким доводом, который мог бы привести нас к твердому убеждению в существовании высшей сущности. Такое доказательство мы назовем *физикотеологическим*. Если бы и оно было невозможно, то из одного лишь спекулятивного разума вообще невозможно никакое удовлетворительное доказательство существования сущности, которая соответствовала бы нашей трансцендентальной идее.

Из всех предыдущих замечаний ясно, что на этот вопрос легко получить убедительный ответ. Действительно, разве может быть когда-нибудь дан опыт, адекватный идее? Особенность идеи в том именно и состоит, что никакой опыт никогда не может быть адекватным ей. Трансцендентальная идея необходимой вседовлеющей первосущности столь безмерно широка, в такой степени возвышается над всем всегда обусловленным эмпирическим, что отчасти никогда нельзя набрать в опыте достаточно материала, чтобы наполнить такое понятие; отчасти же мы всегда действуем ощупью среди обусловленного и тщетно ищем безусловного, причем никакой закон эмпирического синтеза не дает нам примера его и не указывает никакого пути к нему.

Если бы высшая сущность находилась в этой цепи условий, то она сама была бы членом их ряда и подобно низшим членам, впереди которых она стоит, требовала бы еще дальнейшего исследования своего высшего основания. Если же мы отделим ее от этой цепи и как чисто умопостигаемую сущность не включим ее в ряд естественных причин, то какой же мост может быть построен разумом, чтобы дойти до нее, если все законы

перехода от действий к причинам и, более того, весь синтез и расширение нашего знания вообще относятся только к возможному опыту, стало быть, только к предметам чувственно воспринимаемого мира и лишь в отношении к ним могут иметь какое-то значение?

Данный нам мир открывает нам столь неизмеримое поприще многообразия, порядка, целесообразности и красоты независимо от того, прослеживаем ли мы их в бесконечности пространства или в безграничном делении его, что даже при всех знаниях, которые мог приобрести о них наш слабый рассудок, всякая речь перед столь многочисленными и необозримо великими чудесами становится бессильной, все числа теряют свою способность измерять и даже наша мысль утрачивает всякую определенность, так что наше суждение о целом неизбежно превращается в безмолвное, но зато тем более красноречивое изумление. Повсюду мы видим цепь действий и причин, целей и средств, закономерность в возникновении и исчезновении, и так как ничто не приходит само собой в то состояние, в котором оно находится, то это всегда указывает на какую-нибудь другую вещь как на свою причину, которая в свою очередь необходимо вызывает такой же вопрос, так что все и вся должно было бы погрузиться в пропасть небытия, если бы мы не признали чего-то, что, существуя само по себе первоначально и независимо вне этого бесконечного [ряда] случайного, поддерживало бы его и как причина его происхождения обеспечивало вместе с тем его сохранение. Сколь великой должна мыслиться эта высшая причина (в отношении всех вещей в мире)? Мы не знаем всего содержания мира, еще менее можем мы определить его величину, сравнивая его со всем, что возможно. Но если уж мы нуждаемся в последней и высшей сущности в отношении причинности, то что мешает нам поставить ее по степени совершенства сразу *выше другого возможного*? Мы легко можем достигнуть этого, правда лишь в виде неясных очертаний абстрактного понятия, если представим себе все возможное совершенство соединенным в нем как в некоторой единой субстанции; это понятие отвечает требованию нашего разума иметь минимальное число принципов, оно не

заключает в себе противоречий, эта идея благоприятствует даже расширению применения разума в опыте, указывая на порядок и целесообразность, и решительно нигде не противоречит опыту.

Это доказательство заслуживает, чтобы о нем всегда упоминали с уважением. Это самый старый, самый ясный и наиболее соответствующий обыденному человеческому разуму аргумент. Он побуждает к изучению природы, так же как он сам получает отсюда свое начало и черпает все новые силы. Он вносит цели и намерения туда, где наше наблюдение само не обнаружило бы их, и расширяет наши знания о природе, руководствуясь особым единством, принцип которого находится вне природы. В свою очередь эти знания влияют на свою причину, а именно на вызвавшую их идею, и придают вере в высшего творца силу неодолимого убеждения.

Поэтому было бы не только печально, но и совершенно напрасно пытаться умалить значение этого доказательства. Разум, постоянно возвышаемый столь вескими и все возрастающими в его руках доказательствами, хотя лишь эмпирическими, не может быть подавлен сомнениями утонченной и отвлеченной спекуляции: ему достаточно одного взгляда на чудеса природы и величие мироздания, чтобы избавиться, как от сновидения, от всякой мудрствующей нерешительности и подниматься от великого к великому до высочайшего, от обусловленного к условиям до высшего и необусловленного творца.

Против разумности и полезности этого метода мы ничего не возражаем, скорее даже рекомендуем и поощряем его; но тем не менее мы не можем одобрить притязания этого способа доказательства на аподиктическую достоверность и на согласие, не нуждающееся в снисходительности или поддержке со стороны; и если догматический язык язвительного софиста заменить умеренным и скромным тоном веры, хотя и не требующей безусловного подчинения, но достаточной, чтобы дать успокоение, то это не повредило бы хорошему делу. В соответствии с этим я утверждаю, что одно лишь физикотеологическое доказательство само никог-

да не может подтвердить существование высшей сущности — ему приходится предоставить онтологическому доказательству (к которому оно служит лишь введением) восполнить этот пробел, так что онтологический аргумент все еще составляет *единственно возможное основание для доказательства* (поскольку всюду дается только спекулятивное доказательство), и никакой человеческий разум не может миновать его.

Главные моменты упомянутого физикотеологического доказательства таковы: 1) в мире мы находим везде явные признаки порядка, установленного согласно определенной цели с великой мудростью и образующего целое с неописуемым многообразием содержания, а также безграничной величиной объема; 2) этот целесообразный порядок совершенно чужд вещам в мире и принадлежит им лишь случайным образом, т. е. природа различных вещей не могла бы сама собой с помощью столь многоразлично соединяющихся средств согласоваться с определенными конечными целями, если бы эти средства не были специально для этого избраны и для этого предназначены упорядочивающим разумным принципом согласно положенным в основу идеям; 3) следовательно, существует возвышенная и мудрая причина (или несколько причин), которая должна быть причиной мира не просто как слепо действующая всемогущая природа через *плодородие*, а как мыслящее существо через *свободу;* 4) единство этой причины можно вывести из единства взаимного отношения частей мира (как звеньев искусного строения) во всем, что доступно нашему наблюдению, с достоверностью, а в том, что выходит за пределы наблюдения, с вероятностью, согласно всем правилам аналогии.

Мы не будем здесь придираться к естественному разуму за его вывод, когда он на основании аналогии между некоторыми продуктами природы и произведениями человеческого умения, насилующего природу и заставляющего ее действовать не согласно ее целям, а приспособляться к нашим целям (на основании сходства этих продуктов природы с домами, кораблями, часами), заключает, что такая же причинность, а именно рассудок и воля, лежит в основе природы, и при этом

выводит внутреннюю возможность свободно действующей природы (которая единственно и делает возможным все искусство и, быть может, даже самый разум) также из некоторого другого умения, хотя и сверхчеловеческого; быть может, такой способ умозаключения не выдержал бы строгой трансцендентальной критики, но все же нельзя не признать, что если уж мы должны указать причину, то у нас нет здесь более верного пути, как заключать по аналогии с подобными целесообразными произведениями, единственными, причина и способ действия которых хорошо нам известны. Разум не мог бы найти у себя самого оправдания, если бы он пожелал вместо известной ему причинности прибегнуть к непонятным и недоказуемым основаниям для объяснения.

Согласно этому выводу, целесообразность и гармония столь многих устроений природы могут служить только доказательством случайности формы, но не материи, т. е. субстанции в мире; в самом деле, для подтверждения этого нужно было бы еще иметь возможность доказать, что вещи в мире сами по себе были бы непригодны к подобному порядку и согласию сообразно общим законам, если бы они также и *по* самой *своей субстанции* не были продуктом высшей мудрости; но для этого доказательства потребовались бы совершенно иные основания, чем аналогия с тем, что создано человеком. Следовательно, самое большее, чего может достигнуть физикотеологический аргумент,— это доказать существование *зодчего мира,* всегда сильно ограниченного пригодностью обрабатываемого им материала, но не *творца мира,* идее которого подчинено все; между тем для великой цели, которая имелась в виду, а именно для доказательства вседовлеющей первосущности, этого далеко не достаточно. Если же мы захотели бы доказать случайность самой материи, то нам пришлось бы прибегнуть к трансцендентальному аргументу, между тем именно этого желательно было избегнуть здесь.

Итак, заключают от повсеместно наблюдаемых в мире порядка и целесообразности как совершенно случайного устроения к существованию причины, *сораз-*

мерной этому устроению. Но понятие этой причины должно дать нам какое-нибудь совершенно *определенное* знание о ней; следовательно, оно должно быть понятием сущности, которая обладает всем могуществом, всей мудростью и т. д.— одним словом, всем совершенством как сущность вседовлеющая. В самом деле, предикаты *очень большого*, удивительного, неизмеримого могущества и превосходства не дают никакого определенного понятия и, собственно, не указывают, что представляет собой вещь в себе, а суть лишь касающиеся отношений представления о величине предмета, сравниваемого наблюдателем (мира) с собой и со своей способностью понимания; они оказываются одинаково хвалебными как в том случае, когда мы увеличиваем предмет, так и в том, когда мы уменьшаем по отношению к нему наблюдателя. Если речь идет о величине (совершенства) вещи вообще, то у нас нет иного определенного понятия, кроме того, которое охватывает все возможное совершенство, и только вся совокупность (omnitudo) реальности определена в понятии целиком.

Но, я надеюсь, никто не возьмется утверждать, что он в состоянии постичь отношение наблюдаемой им величины мира (как по объему, так и по содержанию) к всемогуществу, отношение порядка вещей в мире к высшей мудрости, отношение единства мира к абсолютному единству творца и т. д. Следовательно, физикотеология не может дать определенного понятия о высшей причине мира и потому недостаточна для принципа теологии, который в свою очередь должен составлять основание религии.

Сделать шаг к абсолютной целокупности эмпирическим путем совершенно невозможно. Между тем физикотеологическое доказательство делает этот шаг. Какими же средствами оно пользуется, чтобы перешагнуть через такую пропасть?

Сторонники этого доказательства, дойдя до удивления по поводу величия, мудрости, мощи и т. д. творца мира и не будучи в состоянии идти дальше, внезапно оставляют это доказательство, которое приводится посредством эмпирических доводов, и переходят к слу-

чайности мира, выведенной в самом начале из порядка и целесообразности мира. Далее, от одной этой случайности они переходят исключительно посредством трансцендентальных понятий к существованию безусловно необходимого и от понятия абсолютной необходимости первой причины — к целиком определенному или определяющему понятию ее, а именно к понятию всеохватывающей реальности. Следовательно, физикотеологическое доказательство застряло на пути, перескочило, попав в затруднение, к космологическому доказательству, и так как это доказательство есть лишь замаскированное онтологическое доказательство, то физикотеологическое доказательство достигло своей цели в действительности только с помощью чистого разума, хотя вначале оно отрицало всякое родство с ним и все строило на очевидных эмпирических доказательствах.

Следовательно, сторонники физикотеологического доказательства не имеют оснований столь пренебрежительно относиться к трансцендентальному способу доказательства и свысока смотреть на него с самомнением ясновидящих знатоков природы как на хитросплетения мрачных фантазеров. Если бы они только пожелали проверить самих себя, то заметили бы, что, пройдя значительное расстояние на почве природы и опыта и видя себя тем не менее по-прежнему столь же далекими от предмета, который манит к себе их разум, они внезапно покидают эту почву и переходят в царство одних лишь возможностей, где надеются на крыльях идей подойти ближе к тому, что ускользало от всех их эмпирических изысканий. Вообразив, будто благодаря такому огромному прыжку им удалось наконец встать на твердую почву, они распространяют сделавшееся теперь определенным понятие (не зная, каким образом они овладели им) на всю область творения и с помощью опыта, правда в довольно жалком виде, далеко не соответствующем достоинству предмета, поясняют идеал — порождение одного лишь чистого разума, не желая, однако, сознаться, что пришли к этому знанию или предположению вовсе не путем опыта.

Таким образом, в основе физикотеологического доказательства лежит космологическое доказательство, а

в основе космологического — онтологическое доказательство существования единой первосущности как высшей сущности, и так как для спекулятивного разума нет более путей, кроме этих трех, то онтологическое доказательство, исходящее из одних лишь чистых понятий разума, есть единственно возможное доказательство, если только вообще возможно доказательство положения, столь превосходящего всякое эмпирическое применение рассудка.

ТРЕТЬЕЙ ГЛАВЫ РАЗДЕЛ СЕДЬМОЙ

Критика всякой теологии, основанной на спекулятивных принципах разума

Если под теологией я разумею познание первосущности, то теология основывается или на одном лишь разуме (theologia rationalis), или на откровении (theologia revelata). Первая мыслит свой предмет или только посредством чистого разума с помощью одних лишь трансцендентальных понятий (ens originarium, realissimum, ens entium) и называется *трансцендентальной* теологией, или же посредством понятия, которое она заимствует из природы (нашей души) как высшее мыслящее существо, и должна называться *естественной* теологией. Тот, кто допускает только трансцендентальную теологию, называется *деистом*; а тот, кто допускает также и естественную теологию, называется *теистом*. Деист признает, что мы во всяком случае можем познать посредством одного лишь разума существование первосущности, но имеем только трансцендентальное понятие о ней, а именно только как о сущности, обладающей всей реальностью, которую, однако, нельзя определить точнее. Теист утверждает, что разум в состоянии точнее определить этот предмет по аналогии с природой, а именно как сущность, содержащую первоначальное основание всех остальных вещей благодаря рассудку и свободе. Следовательно, первый подразумевает под этой сущностью только *причину мира* (есть ли она причина через необходимость своей природы или

через свободу — этот вопрос оставляется нерешенным), а второй — *творца мира.*

Трансцендентальная теология или задается целью вывести существование первосущности из опыта вообще (не определяя точнее, каков мир, к которому он относится), и тогда она называется *космотеологией,* или же она надеется познать ее существование посредством одних лишь понятий без всякой помощи опыта, и тогда называется *онтотеологией.*

От характера, порядка и единства, наблюдаемых в нашем мире, в котором должна быть допущена двоякая причинность и ее правила, а именно природа и свобода, *естественная теология* заключает к свойствам и существованию творца мира. Поэтому она восходит от этого мира к высшему мыслящему существу или как принципу всего естественного порядка и совершенства, или же как принципу всего нравственного порядка и совершенства. В первом случае она называется *физикотеологией,* а во втором — *этикотеологией* *.

Так как под понятием бога принято разуметь не слепо действующую вечную природу как корень вещей, а высшую сущность, которая должна быть творцом вещей посредством рассудка и свободы, и так как только это понятие интересует нас, то, строго говоря, можно утверждать, что *деисты* отвергают всякую веру в бога и признают лишь первосущность или высшую причину. Однако того, кто не решается что-то утверждать, еще нельзя на этом основании обвинять в том, будто он хочет отрицать это. Вот почему снисходительнее и справедливее будет сказать, что *деист* верит в *бога,* а *теист* верит в *живого бога* (summam intelligentiam). Теперь мы приступим к отысканию возможных источников всех этих попыток разума.

Я ограничиваюсь здесь дефиницией теоретического знания как такого, посредством которого я познаю, *чтó существует,* а практического — как такого, посредством

* Это не теологическая этика, которая содержит в себе нравственные законы, *предполагающие* существование высшего правителя мира; этикотеология есть убеждение в существовании высшей сущности, основывающееся на нравственных законах.

которого я представляю себе, *что́ должно существовать*. Соответственно этому теоретическое применение разума есть то, посредством которого я a priori (как необходимое) познаю, что нечто существует, а практическое — то, посредством которого я a priori познаю, что́ должно произойти. Если то, что нечто существует или должно произойти, несомненно достоверно, но чем-то обусловлено, то некоторое определенное его условие или может быть абсолютно необходимым, или же его можно предполагать только как произвольное и случайное. В первом случае условие постулируется (per thesin), а во втором оно предполагается (per hypothesin). Так как существуют практические законы, безусловно необходимые (нравственные законы), то, если они необходимо предполагают какое-нибудь существование как условие возможности своей *обязательной* силы, это существование должно *постулироваться*, потому что обусловленное, от которого заключают к этому определенному условию, само познается a priori как абсолютно необходимое. Впоследствии мы покажем, что нравственные законы не только предполагают существование высшей сущности, но и, будучи в некотором ином отношении безусловно необходимыми, с полным правом постулируют ее, хотя, конечно, лишь практически; однако пока что мы этой аргументации касаться не будем.

Если речь идет только о том, что́ существует (а не о том, что́ должно существовать), то обусловленное, которое нам дается в опыте, всегда мыслится также как случайное; поэтому относящееся к нему условие нельзя из него познать как абсолютно необходимое: оно представляет собой лишь относительно необходимое или, вернее, *нужное*, однако само по себе и a priori произвольное предположение для познания разумом обусловленного. Следовательно, если в теоретическом знании должна быть познана абсолютная необходимость вещи, то этого можно было бы достигнуть только исходя из априорных понятий, а не из причины в ее отношении к существованию, данному в опыте.

Теоретическое знание бывает *спекулятивным*, если оно направлено на такой предмет или такие понятия о предмете, к которым нельзя прийти ни в каком опы-

те. Оно противоположно *познанию природы*, которое направлено только на те предметы или их предикаты, которые могут быть даны в возможном опыте.

Основоположение, согласно которому мы от происходящего (от эмпирически случайного) как действия заключаем к причине, есть принцип познания природы, а не принцип спекулятивного познания. Действительно, если мы отвлечемся от него как от основоположения, содержащего в себе условие возможного опыта вообще, и, оставив в стороне все эмпирическое, выскажем его относительно случайного вообще, то у нас не останется никакого оправдания такого синтетического положения, чтобы усмотреть из него, каким образом я могу перейти от того, что есть, к чему-то совершенно отличному от него (называемому причиной); более того, в таком чисто спекулятивном применении понятие причины, так же как понятие случайного, теряет всякое значение, объективная реальность которого могла бы быть понята in concreto.

Итак, если мы от существования *вещей* в мире заключаем к их причине, то это — *спекулятивное* применение разума, а не применение его для *познания природы*, так как применение разума для познания природы относит к причине не самые вещи (субстанции), а только то, что *происходит*, следовательно, их *состояния* как эмпирически случайные; что сама субстанция (материя) по своему существованию случайна, [это знание] должно было бы быть чисто спекулятивным знанием разума. Если бы речь шла даже только о форме мира, о способе связей в нем и их смене и я хотел бы заключить отсюда к причине, совершенно отличной от мира, то и это было бы лишь суждением спекулятивного разума, потому что предмет здесь вовсе не есть объект возможного опыта. Но в таком случае совершенно извращалось бы назначение основоположения о причинности, которое приложимо только в сфере опыта, а вне ее не имеет никакого применения и даже никакого значения.

Итак, я утверждаю, что все попытки чисто спекулятивного применения разума в теологии совершенно бесплодны и по своему внутреннему характеру никчемны,

а принципы его применения к природе вовсе не ведут ни к какой теологии; следовательно, если не положить в основу моральные законы или не руководствоваться ими, то вообще не может быть никакой рациональной теологии. В самом деле, все синтетические основоположения рассудка имеют имманентное применение, а для познания высшей сущности требуется трансцендентное применение их, к чему наш рассудок вовсе не приспособлен. Если эмпирически действительный закон причинности должен приводить к первосущности, то эта сущность должна была бы принадлежать к цепи предметов опыта, но в таком случае она, как и все явления, сама в свою очередь была бы обусловлена. Если же можно было бы позволить себе скачок за пределы опыта с помощью динамического закона отношения действий к их причинам, то какое же понятие мог бы доставить нам этот прием? Отнюдь не понятие о высшей сущности, так как опыт никогда не дает нам величайшего из всех возможных действий (которое свидетельствовало бы о такой же причине). Если бы нам было позволено заполнить этот пробел в полном определении одной лишь идеей высшего совершенства и первоначальной необходимости, чтобы не оставалось никакой пустоты в нашем разуме, то из милости это можно, правда, допустить, но этого нельзя требовать по праву неопровержимого доказательства. Таким образом, физикотеологическое доказательство, быть может, увеличивало бы силу других доказательств (если таковые возможны), связывая спекуляцию с созерцанием, но само по себе оно лишь подготовляет рассудок к теологическому знанию и дает ему прямое и естественное направление, а *одно* оно не могло бы завершить это дело.

Отсюда видно, что трансцендентальные вопросы допускают только трансцендентальные ответы, т. е. ответы, исходящие из одних лишь априорных понятий, без всякой эмпирической примеси. Но вопрос здесь явно синтетический и требует расширения нашего знания за пределы всякого опыта, а именно до существования сущности, сообразной с нашей чистой идеей, с которой опыт никогда не может сравняться. Но согласно нашим

вышеприведенным доказательствам, всякое априорное синтетическое знание возможно только благодаря тому, что оно выражает формальные условия возможного опыта, и потому все основоположения имеют лишь имманентную значимость, т. е. относятся только к предметам эмпирического знания или к явлениям. Следовательно, трансцендентальный метод также ничего не может дать для теологии, основанной на одном лишь спекулятивном разуме.

Если кто-либо предпочел бы скорее подвергнуть сомнению все вышеприведенные доказательства аналитики, чем лишиться убеждения в вескости столь долго применявшихся доказательств, то все же он обязан удовлетворить меня, если я требую, чтобы он по крайней мере убедительно показал, как и посредством какого прозрения он берется перелетать через всякий возможный опыт на крыльях одних лишь идей. От новых доказательств или поправок к старым я просил бы избавить меня. Правда, выбор здесь невелик, так как в конце концов все чисто спекулятивные доказательства сводятся к одному лишь доказательству, а именно онтологическому, и у меня, следовательно, нет основания опасаться быть слишком обремененным плодовитостью догматических поборников свободного от чувственности разума; к тому же я, хотя и не считаю себя уж очень воинственным, принимаю вызов — во всякой подобного рода попытке обнаружить ложный вывод и тем самым свести на нет его притязания; однако все это нисколько не разрушает надежд на бóльшую удачу у тех, кто уже привык к догматическим убеждениям; поэтому я выставляю одно лишь справедливое требование: чтобы в общей форме и исходя из природы человеческого рассудка со всеми прочими источниками знания обосновали, каким образом собираются совершенно a priori расширить свое знание и довести его до такого пункта, куда не достигает никакой возможный опыт и где, стало быть, нет средств обеспечить объективную реальность какому бы то ни было выдуманному нами самими понятию. Каким бы путем рассудок ни пришел к этому понятию, все же существование его предмета нельзя найти в нем аналитически, потому что познание *суще-*

ствования объекта именно в том и состоит, что объект полагается *вне мысли* сам по себе. Но совершенно невозможно, не следуя за эмпирической связью (которая, однако, дает всегда только явления), самопроизвольно выйти за пределы понятия и прийти к открытию новых предметов и невообразимых сущностей.

Но хотя разум в своем чисто спекулятивном применении далеко не достаточен для этой столь великой цели — дойти до существования высшей сущности, тем не менее он приносит большую пользу тем, что в случае, если знание об этой сущности может быть почерпнуто из какого-то иного источника, он *уточняет* его, приводя его в согласие с самим собой и со всякой умопостигаемой целью, а также очищает его от всего, что могло бы противоречить понятию первосущности, и от всякой примеси эмпирических ограничений.

Поэтому трансцендентальная теология, несмотря на всю свою недостаточность, все же сохраняет важное негативное значение и служит постоянной цензурой нашего разума, когда он имеет дело с одними лишь чистыми идеями, которые именно поэтому допускают только трансцендентальное мерило. Действительно, если бы оказалось, что в некотором другом, быть может практическом, отношении *допущение* высшей и вседовлеющей сущности как верховного мыслящего существа беспрекословно утверждает свою значимость, то было бы чрезвычайно важно точно определить это понятие с его трансцендентальной стороны как понятие необходимой и всереальнейшей сущности, а также удалить из него все, что противоречит высшей реальности и относится только к явлению (к антропоморфизму в широком смысле), и устранить с пути все противоположные утверждения, все равно, будут ли они *атеистическими*, или *деистическими*, или *антропоморфическими*. При таком критическом способе исследования этого легко достигнуть, так как те же самые основания, которые обнаруживают неспособность человеческого разума обосновать *положение* о существовании подобной сущности, несомненно, достаточны также и для того, чтобы доказать несостоятельность и всякого *противоположного положения*. Действительно, откуда же можно было

бы путем чистой спекуляции разума усмотреть, что никакой высшей сущности как первоосновы всего нет или что ей не присуще ни одно из свойств, которые мы по их следствиям представляем себе аналогичными с динамическими реальностями мыслящего существа, или что в последнем случае они должны были бы быть подвержены всем ограничениям, неизбежно налагаемым чувственностью на известные нам из опыта мыслящие существа.

Следовательно, высшая сущность остается для чистого спекулятивного применения разума только идеалом, однако *безукоризненным идеалом,* понятием, которое завершает и увенчивает все человеческое знание и объективную реальность которого этим путем, правда, нельзя доказать, но и нельзя также опровергнуть; и если должна существовать этикотеология, которая может восполнить этот пробел, то в таком случае трансцендентальная теология, бывшая до тех пор лишь проблематической, может доказать свою необходимость путем определения своего понятия и постоянной цензуры разума, довольно часто обманывающегося чувственностью и не всегда согласного с своими собственными идеями. Необходимость, бесконечность, единство, существование вне мира (не в качестве мировой души), вечность без условий времени, вездесущие без условий пространства, всемогущество и т. п. — все это чисто трансцендентальные предикаты, и потому их очищенное понятие, в котором так нуждается всякая теология, может быть получено только из трансцендентальной теологии.

ПРИЛОЖЕНИЕ К ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ДИАЛЕКТИКЕ

О регулятивном применении идей чистого разума

Результат всех диалектических попыток чистого разума не только подтверждает то, что́ мы доказали уже в трансцендентальной аналитике, а именно что все наши заключения, желающие вывести нас за пределы возможного опыта, обманчивы и неосновательны, но и показывает нам, в частности, что человеческий разум

имеет при этом естественную склонность переходить эту границу и что трансцендентальные идеи для него так же естественны, как категории для рассудка, однако с той разницей, что последние ведут к истине, т. е. к соответствию наших понятий с объектом, а первые производят только видимость, но непреодолимую видимость, против которой вряд ли можно устоять, даже прибегая к самой острой критике.

Все, что имеет основу в природе наших способностей, должно быть целесообразным и согласным с их правильным применением, если только мы можем оградить себя от некоторых недоразумений и найти верное направление для них. Следовательно, трансцендентальные идеи, по всей вероятности, должны иметь полезное и, значит, *имманентное* применение, хотя, если неверно понять их значение и рассматривать их как понятия действительных вещей, они могут стать в своем применении трансцендентными и потому обманчивыми. В самом деле, не идея сама по себе, а только ее применение может быть в отношении всего возможного опыта или *выходящим за его пределы* (трансцендентным), или *присущим* ему (имманентным) в зависимости от того, направляем ли мы идею прямо на якобы соответствующий ей предмет или только на применение рассудка вообще к предметам, с которыми он имеет дело; и все ошибки, вызываемые подстановкой, всегда следует приписывать недостатку в способности суждения, а не рассудку или разуму.

Разум никогда не имеет прямого отношения к предмету, а имеет всегда отношение только к рассудку и посредством него — к своему собственному эмпирическому применению; следовательно, он не *создает* никаких понятий (об объектах), а только *упорядочивает* их и дает им то единство, которое они могут иметь при максимальном своем расширении, т. е. в отношении к целокупности рядов; рассудок обращает внимание не на эту целокупность, а только на ту связь, *посредством которой* повсюду *возникают ряды* условий согласно понятиям. Следовательно, разум имеет своим предметом, собственно, только рассудок и его целесообразное применение; и подобно тому как рассудок объединяет мно-

гообразное в объекте посредством понятий, так и разум со своей стороны объединяет многообразное [содержание] понятий посредством идей, ставя некоторое общее единство целью действий рассудка, которые вообще-то занимаются только дистрибутивным единством.

Итак, я утверждаю, что трансцендентальные идеи никогда не имеют конститутивного применения, благодаря которому были бы даны понятия тех или иных предметов, и, в случае если их понимают таким образом, они становятся лишь умствующими (диалектическими) понятиями. Но зато они имеют превосходное и неизбежно необходимое регулятивное применение, а именно они направляют рассудок к определенной цели, ввиду которой линии направления всех его правил сходятся в одной точке, и, хотя эта точка есть только идея (focus imaginarius), т. е. точка, из которой рассудочные понятия в действительности не исходят, так как она находится целиком за пределами возможного опыта, тем не менее она служит для того, чтобы сообщить им наибольшее единство наряду с наибольшим расширением. Отсюда, правда, возникает обманчивое представление, будто эти линии и направления исходят из самого предмета, который находится якобы вне области эмпирически возможного познания (подобно тому как видны объекты за отражающей поверхностью); однако эта иллюзия (которой, впрочем, можно помешать вводить нас в заблуждение) неизбежно необходима, если кроме предметов, находящихся перед нашими глазами, мы хотим видеть также и те предметы, которые лежат далеко от них за нашей спиной, т. е. в нашем случае, если мы хотим направить рассудок за пределы всякого данного опыта (составляющего часть всего возможного опыта), стало быть, довести его до максимального и крайнего расширения.

Рассматривая все наши рассудочные знания во всем их объеме, мы находим, что то, чем разум совершенно особо располагает и что он стремится осуществить,— это *систематичность* познания, т. е. связь знаний согласно одному принципу. Это единство разума всегда предполагает идею, а именно идею о форме знания как целого, которое предшествует определенному знанию

частей и содержит в себе условия для априорного определения места всякой части и отношения ее к другим частям. Таким образом, эта идея постулирует полное единство рассудочных знаний, благодаря которому эти знания составляют не случайный агрегат, а связную по необходимым законам систему. Эту идею, собственно, нельзя назвать понятием объекта, она есть понятие полного единства этих понятий, поскольку это единство служит правилом для рассудка. Такие понятия разума не черпаются из природы; скорее наоборот, мы задаем вопросы природе сообразно этим идеям и считаем наше знание недостаточным, пока оно не адекватно им. Мы признаем, что вряд ли можно найти *чистую землю, чистую воду, чистый воздух* и т. п. Тем не менее их понятия необходимы (и, следовательно, эти понятия, что касается полной чистоты, имеют своим источником только разум), чтобы надлежащим образом определить участие каждой из этих естественных причин в явлении. Так, мы сводим все виды материи к земле (так сказать, к одной лишь тяжести), к солям и горючим веществам (как силам), наконец, к воде и воздуху как к средствам общения (это как бы машины, при помощи которых действуют указанные вещества), чтобы согласно идее некоторого механизма объяснить химические действия видов материи друг на друга. В самом деле, хотя в действительности так не выражаются, тем не менее нетрудно обнаружить такое влияние разума на классификации, устанавливаемые естествоиспытателями.

Если разум есть способность выводить частное из общего, то общее или уже *само по себе достоверно* и дано, и тогда требуется лишь *способность суждения* для подведения, и частное необходимо определяется этим. Такое применение разума я буду называть аподиктическим. Или же общее принимается только *проблематически* и составляет лишь идею, а частное достоверно, но всеобщность правила для этого следствия составляет еще проблему; тогда многие частные случаи, которые все достоверны, проверяются при помощи правила, не вытекают ли они из него; если похоже на то, что из правила вытекают все частные случаи, которые могут

быть указаны, то отсюда мы заключаем ко всеобщности правила, а затем от всеобщности правила ко всем случаям, даже тем, которые сами по себе не даны. Такое применение разума я буду называть гипотетическим.

Гипотетическое применение разума, основанное на идеях, [рассматриваемых] как проблематические понятия, собственно, не есть *конститутивное* применение, т. е. оно не такое применение, благодаря которому, если хотят судить по всей строгости, следовала бы истинность всеобщих правил, допускаемых в виде гипотезы; действительно, как же мы можем знать все возможные следствия, которые, вытекая из одного и того же принятого основоположения, доказывали бы его всеобщность? Это применение разума только регулятивное, и цель его — вносить насколько возможно единство в частные знания и тем самым *приближать* правила к всеобщности.

Следовательно, гипотетическое применение разума имеет целью систематическое единство рассудочных знаний, а это единство служит *критерием истинности* правил. Но систематическое единство (только как идея) есть, с другой стороны, исключительно лишь *предусматриваемое* единство, которое само по себе должно рассматриваться не как данное, а лишь как проблема; однако оно служит для того, чтобы подыскать принцип к многообразному и частному применению рассудка и тем самым привести его также к случаям, которые не даны, и придать ему связность.

Отсюда видно лишь, что систематическое или достигаемое разумом единство многообразных рассудочных знаний есть *логический* принцип, требующий помочь рассудку посредством идей там, где он один не может дойти до правил, и вместе с тем привести различные правила его насколько возможно к согласию (систематическому) под одним принципом и тем самым к связности. Что же касается вопроса, не предназначены ли свойства предмета или природа рассудка, познающего их, как таковые, сами по себе к систематическому единству и нельзя ли в какой-то мере a priori постулировать это единство также и безотносительно к такому

интересу разума и, значит, сказать, что все возможные рассудочные знания (в том числе и эмпирические) имеют достигнутое разумом единство и подчинены общим принципам, из которых они могут быть выведены, несмотря на все свои различия,— это утверждение было бы *трансцендентальным* основоположением разума, которое установило бы не только субъективную и логическую необходимость систематического единства как метода, но и его объективную необходимость.

Мы поясним это одним из случаев применения разума. К различным видам единства сообразно понятиям рассудка принадлежит также единство причинности субстанции, называемой силой. Различные явления одной и той же субстанции показывают на первый взгляд так много разнородного, что сначала приходится допускать чуть ли не столько же сил, сколько обнаруживается действий, как, например, в человеческой душе ощущение, сознание, воображение, воспоминание, остроумие, способность различения, удовольствие, желание и т. д. Вначале логическая максима предписывает по возможности ограничить это кажущееся разнообразие, обнаруживая путем сравнения скрытое тождество и исследуя, не есть ли связанное с сознанием воображение воспоминание, остроумие, способность различения, а может быть, рассудок и разум. Идея *первоначальной силы,* о существовании которой логика, однако, не дает никаких сведений, есть по крайней мере проблема систематического представления о многообразии сил. Логический принцип разума требует насколько возможно осуществлять это единство, и, чем более явления одной и другой силы оказываются тождественными между собой, тем вероятнее становится, что они суть лишь различные проявления одной и той же силы, которая (относительно) может называться их *первоначальной силой*. Точно так же поступают и с другими [явлениями].

Эти относительно первоначальные силы должны в свою очередь сравниваться между собой, чтобы, обнаружив согласие между ними, можно было бы подвести их под одну радикальную, т. е. абсолютную первоначальную силу. Но это достигаемое разумом единство

только гипотетическое. Утверждается не то, что такую силу действительно дóлжно встретить, а то, что мы дóлжны искать ее для разума, а именно с целью установления определенных принципов для различных правил, которые могут быть даны опытом, и, таким образом, где возможно, вносить систематическое единство в знание.

Но если обратить внимание на трансцендентальное применение рассудка, то оказывается, что эта идея первоначальной силы вообще не только предназначается для гипотетического применения как проблема, но и претендует на объективную реальность, постулируя систематическое единство различных сил субстанции и устанавливая аподиктический принцип разума. Действительно, не проверив еще согласия между различными силами и даже потерпев неудачу во всех попытках выявить его, мы все же предполагаем, что оно имеется, и это не только ввиду единства субстанции, как в приведенном случае, но даже и там, где имеется много субстанций, правда в известной степени однородных, как, например, в материи вообще, разум предполагает систематическое единство различных сил, так как частные законы природы подчинены более общим законам, и экономия принципов становится не только принципом экономности разума, но и внутренним законом природы.

В самом деле, нельзя понять, каким образом логический принцип достигаемого разумом единства правил мог бы иметь место, если бы не предполагался трансцендентальный принцип, благодаря которому такое систематическое единство как присущее самим объектам допускается a priori и необходимо. Действительно, по какому же праву разум в логическом применении мог бы требовать, чтобы многообразие сил, которое природа делает доступным нашему познанию, рассматривалось только как скрытое единство и по возможности выводилось из какой-то первоначальной силы, если бы разум был свободен утверждать, что в такой же степени возможно, чтобы все силы были разнородны и чтобы систематическое единство выведения их не было адекватно природе? Ведь в таком случае он действовал бы прямо

против своего назначения, ставя себе целью идею, которая совершенно противоречила бы устроению природы. Нельзя также утверждать, что из случайных свойств природы он раньше выводил это единство по принципам разума. Действительно, закон разума, требующий искать это единство, необходим, так как без него мы не имели бы никакого разума, без разума не имели бы никакого связного применения рассудка, а без этого применения не имели бы никакого достаточного критерия эмпирической истинности, ввиду чего мы должны, таким образом, предполагать систематическое единство природы непременно как объективно значимое и необходимое.

Это трансцендентальное допущение мы удивительным образом находим в скрытой форме также в основоположениях философов, хотя они не всегда замечают это или не признаются в этом себе. Что все многообразие единичных вещей не исключает тождества *вида*, что различные виды должны рассматриваться лишь как различные определения немногих *родов*, а эти в свою очередь — как определения еще более высоких *классов*, что, следовательно, дóлжно искать некоторое систематическое единство всех возможных эмпирических понятий, поскольку они могут быть выведены из более высоких и более общих понятий,— это есть школьное правило, без которого не было бы никакого применения разума, потому что мы можем заключать от общего к частному лишь постольку, поскольку в основу полагаются общие свойства вещей, которым подчинены частные свойства.

Существование такого согласия также и в природе философы допускают в известном школьном правиле, согласно которому не следует без нужды умножать число начал, т. е. принципов (entia praeter necessitatem non esse multiplicanda). Тем самым утверждается, что сама природа вещей дает материал для достигаемого разумом единства и что кажущиеся бесконечные различия не должны помешать нам предположить, что за ними кроется единство основных свойств, из которых многообразие может быть выведено лишь при помощи многих определений. Хотя это единство есть только идея, его

всегда искали столь ревностно, что есть больше оснований сдерживать эту страсть, чем поощрять ее. Химики сделали значительный шаг вперед уже тогда, когда смогли свести все соли к двум основным видам — к кислым и щелочным солям, и даже это различие они пытаются рассматривать только как разновидности или различные проявления одного и того же основного вещества. Различные виды земли (вещество камней и даже металлов) химики постепенно пытались свести к трем и наконец к двум видам. Однако, не довольствуясь этим, они не могут отделаться от мысли, что за этими разновидностями скрывается всего лишь один вид и даже что существует один общий принцип для земли и солей. Можно было бы, пожалуй, думать, что это только прием разума ради экономии — насколько возможно сберечь труд — и гипотетическая попытка, которая в случае удачи придает именно благодаря этому единству правдоподобие предположенному основанию объяснения. Однако такую эгоистическую цель легко отличить от идеи, согласно которой всякий предполагает, что это достигаемое разумом единство соответствует самой природе и что разум здесь не просит милостыни, а повелевает, хотя и не может определить границы этого единства.

Если бы среди явлений, представляющихся нам, было столь большое различие, не по форме (так как в этом отношении они могут быть сходными друг с другом), а по содержанию, т. е. по многообразию существующих сущностей, что даже самый проницательный человеческий рассудок не мог бы найти путем сравнения их ни малейшего сходства между ними (случай, который, конечно, мыслим), то логический закон родов вовсе не мог бы существовать и не было бы самого понятия рода или какого-то общего понятия, более того, не было бы даже рассудка, так как он имеет дело только с такими понятиями. Следовательно, логический принцип родов, если он должен быть применен к природе (под которой я разумею здесь только предметы, которые даются нам), предполагает трансцендентальный принцип, согласно которому в многообразном [содержании] возможного опыта необходимо предпола-

гается однородность (хотя степень ее мы не можем определить a priori), так как без нее не было бы возможно никакое эмпирическое понятие, стало быть, никакой опыт.

Логическому принципу родов, постулирующему тождество, противоположен другой принцип, а именно принцип *видов*, для которого требуется многообразие и различие между вещами, несмотря на принадлежность их к одному и тому же роду, и который предписывает рассудку обращать внимание на различия не меньше, чем на согласия. Это основоположение (проницательности или способности различения) сильно ограничивает легкомыслие первой способности (остроумия), и разум обнаруживает здесь двойственный, противоречивый интерес: с одной стороны, интерес к *объему* (ко всеобщности) в отношении родов, а с другой стороны, интерес к *содержанию* (к определенности) в отношении многообразия видов, так как рассудок в первом случае мыслит многое *под* своими понятиями, а во втором случае он мыслит многое в *этих* понятиях. Это проявляется в весьма разных способах мышления естествоиспытателей, из которых одни (склонные преимущественно к спекулятивному мышлению), так сказать, враги разнородности, всегда ищут единство рода, а другие (преимущественно эмпирические умы) постоянно стремятся раздробить природу на столько разновидностей, что почти теряешь надежду судить о ее явлениях сообразно общим принципам.

В основе последнего способа мышления, совершенно очевидно, лежит также логический принцип, имеющий в виду систематическую полноту всех знаний, причем я, начиная с рода, нисхожу к многообразию, которое может содержаться в нем, и таким образом стараюсь придать системе широту, подобно тому как в первом случае, восходя к роду, я стараюсь придать ей простоту. Действительно, подобно тому как из пространства, занимаемого материей, не видно, до каких пор она делима, точно так же из объема понятия, обозначающего род, не видно, до каких пор может продолжаться деление его. Поэтому для каждого *рода* требуются различные *виды*, а для видов — различные *под-*

виды; а так как и последние всегда в свою очередь имеют объем (объем как conceptus communis), то разум при своем расширении требует, чтобы ни один вид не рассматривался сам по себе как самый низший, потому что, будучи все еще понятием, которое содержит в себе только то, что обще различным вещам, оно не определено целиком, стало быть, не может быть отнесено прямо к единичному и, следовательно, всегда должно содержать в себе другие понятия, т. е. подвиды. Этот закон спецификации можно было бы выразить так: entium varietates non temere esse minuendas.

Но легко понять, что и этот логический закон не имел бы смысла и применения, если бы в его основе не лежал трансцендентальный *закон спецификации*. Этот закон, конечно, не требует от вещей, которые могут стать предметами для нас, действительной *бесконечности* в отношении различий, так как логический принцип, утверждающий только *неопределенность* логического объема в отношении возможной классификации, не дает никакого повода к этому; но тем не менее он возлагает на рассудок обязанность искать для всякого встречающегося нам вида подвиды и для всякого различия — более мелкие различия. Действительно, если бы не было низших понятий, то не было бы и высших. Но рассудок все познает только посредством понятий; следовательно, сколько бы он ни производил подразделений, он не может познавать посредством одного лишь созерцания, а всегда познает посредством низших понятий. Познание явлений в их полном определении (возможном только посредством рассудка) требует безостановочно продолжающейся спецификации наших понятий и продвижения к все еще остающимся различиям, от которых видовое понятие и еще в большей мере родовое понятие отвлекаются.

Этот закон спецификации не может быть заимствован также из опыта, так как опыт не может открывать столь далеких горизонтов. Эмпирическая спецификация скоро прекращает различение многообразного, если не руководствуется предшествующим ей трансцендентальным законом спецификации как принципом разума, требующим искать различия и предполагать их даже в

том случае, если они и не открываются чувствам. Чтобы обнаружить, что поглощающие почвы бывают различных видов (известковые и солянокислые), нужно было предварительно иметь правило разума, которое ставит рассудку задачу искать различия, предполагая природу настолько богатой, что следует их ожидать. В самом деле, мы что-то понимаем лишь при условии, если, с одной стороны, имеются различия в природе, а с другой стороны, объекты ее сами по себе однородны, так как именно многообразие того, что может быть охвачено одним понятием, и составляет применение этого понятия и занятие рассудка.

Итак, разум подготавливает рассудку его поле деятельности: 1) посредством принципа *однородности* многообразного в рамках высших родов; 2) посредством основоположения о *разнообразии* однородного в рамках низших видов; а для завершения систематического единства он присоединяет 3) еще закон *сродства* всех понятий, требующий непрерывности перехода от одного вида ко всякому другому виду путем постепенного нарастания различий. Эти принципы мы можем назвать принципами *однородности, спецификации* и *непрерывности* форм. Последний принцип возникает от соединения двух первых принципов, после того как систематическая связь завершена в идее как путем восхождения к высшим родам, так и путем нисхождения к низшим видам; в самом деле, в этом случае все многообразия оказываются родственными друг другу, так как все они ведут свое происхождение от одного высшего рода через все ступени расширенного определения.

Систематическое единство в рамках этих трех логических принципов можно выразить в чувственно воспринимаемой форме следующим образом. Всякое понятие можно рассматривать как точку, которая, как точка зрения наблюдателя, имеет свой горизонт, т. е. определенное множество вещей, которые можно представить и как бы обозреть из этой точки. Необходимо, чтобы внутри этого горизонта можно было указать бесчисленное множество точек, из которых каждая в свою очередь имеет свой более узкий кругозор; иными словами, всякий вид содержит в себе подвиды согласно принципу

спецификации, и логический горизонт состоит лишь из меньших горизонтов (подвидов), а не из точек, не имеющих никакого объема (не из индивидуумов). Но для различных горизонтов, т. е. родов, определяемых столькими же понятиями, можно мыслить себе общий горизонт, из которого, как из средоточия, все они обозримы, и этот горизонт есть более высокий род, а высший род в конце концов есть всеобщий и истинный горизонт, определяемый с точки зрения высшего понятия и охватывающий собой все многообразие как роды, виды и подвиды.

К этой высшей точке зрения меня ведет закон однородности, а ко всем низшим точкам зрения и величайшему разнообразию их — закон спецификации. Но так как ввиду этого во всем объеме всех возможных понятий нет никакой пустоты, а вне этого объема нет ничего, то из предположения обрисованного выше всеобщего кругозора и полного деления его вытекает следующее основоположение: non datur vacuum formarum, т. е. не бывает таких различных первоначальных и первых родов, которые были бы как бы изолированы и отделены друг от друга (пустым промежутком); все многообразные роды суть лишь подразделения одного высшего и общего рода; а из этого основоположения непосредственно вытекает следующее: datur continuum formarum, т. е. все различия между видами граничат друг с другом и допускают переход друг к другу не путем скачков, а через все меньшие степени различия, благодаря чему можно прийти от одного вида к другому; одним словом, нет видов или подвидов, которые были бы ближайшими друг к другу (в понятии разума), а всегда между ними возможны промежуточные виды, отличающиеся от первых и вторых меньше, чем эти последние друг от друга.

Следовательно, первый закон предотвращает чрезмерное увлечение многообразием различных первоначальных родов и рекомендует нам однородность; второй закон, наоборот, сдерживает эту склонность к согласию и заставляет нас различать подвиды, прежде чем обратиться со своим общим понятием к индивидууму. Третий закон соединяет оба первых закона, пред-

писывая при высшем многообразии однородность через постепенный переход от одного вида к другим, вследствие чего обнаруживается сродство различных ветвей, поскольку все они выросли из одного ствола.

Но этот логический закон continui specierum (formarum logicarum) предполагает трансцендентальный закон (lex continui in natura), без которого применение рассудка приводило бы только к заблуждениям перечисленными выше предписаниями, так как оно, быть может, избрало бы путь, прямо противоположный природе. Следовательно, этот закон должен опираться на чистые трансцендентальные, а не эмпирические основания. Ведь в последнем случае он появился бы позднее, чем системы [знания], между тем как на самом деле первое, что создано указанным законом,— это систематичность естествознания. За этими законами не скрывается также намерение производить проверку, предпринимаемую как простые попытки, хотя, конечно, такая связь — там, где она имеется,— дает серьезный повод считать гипотетически вымышленное единство обоснованным, и таким образом эти законы полезны также и в этом отношении. Из них ясно видно, что экономность числа основных причин, многообразие действий и проистекающее отсюда сродство звеньев природы сами по себе рассматриваются ими как разумные и соответствующие природе; следовательно, эти основоположения значимы сами по себе, а не только как методические приемы.

Однако ясно, что эта непрерывность форм есть только идея, и в опыте вовсе нельзя указать предмет, соответствующий ей, *не только* потому, что виды в природе действительно обособлены друг от друга и, следовательно, сами по себе должны образовать quantum discretum (а если бы постепенное продвижение в их сродстве было непрерывным, то между двумя данными видами существовало бы действительно бесконечное число промежуточных звеньев, что невозможно), *но также* и потому, что мы не в состоянии найти для этого закона определенного эмпирического применения, так как этот закон не указывает никакого признака сродства, по которому можно было бы определить, где и в какой мере мы дол-

жны искать степени различия, а заключает в себе только общее указание, что мы должны искать их.

Если мы расположим теперь указанные принципы систематического *единства* по порядку *соответственно их применению в опыте,* то они должны образовать следующий ряд: *многообразие, сродство* и *единство,* причем каждое из этих [понятий], как идея, берется в высшей степени своей полноты. Разум предполагает рассудочные знания, применяемые прежде всего к опыту, и ищет в них единство согласно идеям, идущее гораздо дальше того, что может доставить опыт. Сродство многообразного, подходящего, несмотря на свои различия, под принцип единства, касается не только вещей, но в гораздо большей степени — их свойств и сил. Поэтому, например, если движение планет дано нам на основании (еще не вполне подтвержденного) опыта как круговое и мы находим в нем различия, то мы предполагаем эти различия в том, что́ может, изменяя круг на основании постоянного закона, провести его через все бесконечное множество промежуточных звеньев к одной из этих отклоняющихся орбит, т. е. мы предполагаем, что движения планет, не описывающие круга, должны более или менее приближаться к свойствам круга и образуют эллипс. Кометы обнаруживают еще большее различие в своих орбитах, так как они (насколько простирается наблюдение) даже не возвращаются назад по круговым линиям, однако мы приписываем им параболический путь, который все же родствен эллипсу, и если длинная ось эллипса очень растянута, то во всех наших наблюдениях эллиптический путь нельзя отличить от параболического. Так мы, руководствуясь упомянутыми принципами, приходим к единству рода этих орбит по форме, а тем самым также и к единству причины всех законов их движений (к тяготению); отсюда мы затем расширяем свои завоевания и стараемся объяснить также все разновидности и кажущиеся отклонения от этих правил, исходя из того же самого принципа; наконец, присоединяем даже больше, чем опыт когда-либо может подтвердить, а именно согласно правилам сродства мы мыслим для комет даже гиперболические орбиты, двигаясь по которым эти

небесные тела совершенно покидают нашу солнечную систему и, переходя от солнца к солнцу, объединяют в своем движении более отдаленные части безграничного для нас мироздания, связанного одной и той же движущей силой.

В этих принципах примечательно и единственно интересно для нас именно то, что они кажутся трансцендентальными и, хотя содержат в себе только идеи для следования эмпирическому применению разума, за которыми это применение разума может следовать только как бы асимптотически, т. е. только приближаясь к ним, но никогда не достигая их, тем не менее обладают, как априорные синтетические положения, объективной, хотя и неопределенной, значимостью, служат правилом возможного опыта и действительно удачно применяются при обработке опыта как эвристические основоположения; однако трансцендентальная дедукция их не может быть осуществлена, так как она вообще невозможна в отношении идей, как это было доказано выше.

Среди основоположений рассудка мы выделили в трансцендентальной аналитике *динамические* основоположения как чисто регулятивные принципы *созерцания* в отличие от *математических* основоположений, которые конститутивны в отношении созерцания. Тем не менее эти динамические законы, конечно, конститутивны в отношении *опыта*, так как они делают a priori возможными *понятия*, без которых нет никакого опыта. Принципы же чистого разума не могут быть конститутивными даже в отношении эмпирических *понятий*, потому что для них не может быть дана соответствующая схема чувственности, и, следовательно, они не могут иметь предмет in concreto. Но если я отказываюсь от такого эмпирического применения их как конститутивных основоположений, то как же я тем не менее хочу обеспечить за ними регулятивное применение и вместе с тем некоторую объективную значимость и какое значение может иметь это регулятивное применение?

Рассудок служит предметом для разума точно так же, как чувственность служит предметом для рассудка. Задача разума — сделать систематическим единство всех возможных эмпирических действий рассудка, по-

добно тому как рассудок связывает посредством понятий многообразное [содержание] явлений и подводит его под эмпирические законы. Но действия рассудка без схем чувственности *неопределенны*; точно так же само по себе *неопределенно* и достигаемое *разумом единство* в отношении условий, при которых рассудок должен связывать в систему свои понятия, а также в отношении степени, до которой он должен устанавливать эту связь. Однако хотя для полного систематического единства всех рассудочных понятий нельзя найти никакой схемы в *созерцании*, тем не менее может и должен быть дан некий *аналог* такой схеме, и им служит идея *максимума* подразделения и объединения рассудочных знаний в один принцип. Действительно, наибольшее и абсолютно завершенное можно мыслить как определенное, потому что [при этом] устраняются все ограничивающие условия, дающие неопределенное многообразие. Следовательно, идея разума представляет собой аналог схеме чувственности, но с той разницей, что применение рассудочных понятий к схеме разума есть (в отличие от применения категорий к их чувственным схемам) не знание о самом предмете, а только правило или принцип систематического единства всего применения рассудка. Далее, так как всякое основоположение, a priori устанавливающее для рассудка полное единство его применения, приложимо, хотя только косвенно, также к предметам опыта, то основоположения чистого разума имеют объективную реальность также и в отношении этих предметов, однако не для того, чтобы что-то *определять* в них, а только для того, чтобы указать, каким путем эмпирическое и определенное применение рассудка в опыте может быть полностью согласовано само с собой благодаря тому, что оно *в как можно большей степени* приводится в связь с принципом полного единства и выводится из него.

Все субъективные основоположения, взятые не из природы объекта, а из интереса разума в отношении некоторого возможного совершенства познания этого объекта, я называю *максимами* разума. Так, бывают максимы спекулятивного разума, которые основывают-

ся исключительно на спекулятивном интересе разума, хотя и могут казаться объективными принципами.

Если чисто регулятивные основоположения рассматриваются как конститутивные, то в качестве объективных принципов они могут противоречить друг другу; если же они рассматриваются только как *максимы*, то между ними нет никакого настоящего противоречия, а есть лишь различие интересов разума, вызывающее расхождение в способах мышления. На самом же деле у разума есть только один-единый интерес, и спор между его максимами есть лишь различие и взаимное ограничение методов удовлетворения этого интереса.

Так, на *одного* умствующего философа имеет большее влияние интерес *многообразия* (согласно принципу спецификации), а на *другого* — интерес *единства* (согласно принципу агрегации). Каждый из них воображает, будто черпает свое суждение из знания объекта, а на самом деле основывает его на большей или меньшей приверженности к одному из этих двух основоположений, которые опираются не на объективные основания, а только на интерес разума, и потому правильнее называть их максимами, а не принципами. Когда наблюдаешь спор между проницательными людьми из-за характеристики людей, животных, растений или даже минералов, причем одни допускают, например, существование особых народных характеров, обусловленных происхождением, или резкие наследственные различия между семействами, расами и т. п., а другие, наоборот, настаивают, что природа дала в этом отношении совершенно одинаковые задатки и все различия зависят только от внешних случайностей,— то, стоит только принять во внимание природу объекта, и тотчас же станет понятно, что для обеих сторон она слишком глубоко скрыта, чтобы они могли говорить на основании проникновения в нее. Каждый из спорящих принимает к сердцу только одну из сторон двойственного интереса разума, стало быть, отличающиеся друг от друга максимы многообразия природы или максимы единства природы, которые, конечно, совместимы, но если их принимают за объективные знания, то они не только дают повод к спорам, но и создают препятствия, надолго задержи-

вающие истину, пока не будет найдено средство объединить противоположные интересы и таким образом удовлетворить разум.

Так же обстоит дело, когда утверждают или оспаривают столь известный, пущенный в ход Лейбницем и удачно подновленный Боннэ[52] закон *непрерывной лестницы* тварей, который есть не что иное, как следование основоположению о сродстве, опирающемуся на интерес разума; в самом деле, наблюдение природы и проникновение в ее устройство не могут дать повод к установлению этого закона как объективного утверждения. Ступени такой лестницы тварей, как они могут быть даны опытом, слишком далеко отстоят друг от друга, и наши так называемые мелкие различия обычно в самой природе суть столь глубокие пропасти, что на такие наблюдения нельзя рассчитывать как на цели природы (в особенности ввиду того, что при огромном многообразии вещей всегда легко найти некоторые сходства и степени приближения). Наоборот, метод, каким следует искать по такому принципу порядок в природе, и максима, согласно которой такой порядок рассматривается как имеющий свою основу в природе вообще, хотя и неясно, где и в какой мере, составляют, конечно, правильный и превосходный регулятивный принцип разума; но как регулятивный принцип он заходит столь далеко, что опыт или наблюдение не может с ним сравняться, однако он ничего не определяет, а только указывает опыту путь к систематическому единству.

О конечной цели естественной диалектики человеческого разума

Идеи чистого разума сами по себе никогда не могут быть диалектическими, только злоупотребление ими приводит к тому, что они вызывают иллюзии, вводящие в заблуждение; в самом деле, эти идеи заданы нам природой нашего разума, и это высшее судилище всех прав и притязаний нашей спекуляции само никак не может быть источником первоначальных заблуждений и фикций. Следовательно, надо предполагать, что

идеи имеют полезное и целесообразное назначение в естественном складе нашего разума. Между тем толпа умников по обыкновению кричит о нелепостях и противоречиях, порицая правительство (Regierung), глубину планов которого она не способна понять и благодетельному влиянию которого она обязана самим своим существованием и даже культурой, дающей ей возможность порицать и осуждать это правительство.

Нельзя пользоваться с уверенностью априорным понятием, не осуществляя трансцендентальной дедукции его. Идеи чистого разума не допускают, правда, такой дедукции, как категории; но если они должны иметь некоторую, хотя бы неопределенную, объективную значимость, а не быть только пустыми порождениями мысли (entia rationis ratiocinantis), то должна быть возможна их дедукция при условии, что она далеко отклоняется от той дедукции, которую можно допустить в отношении категорий. Этой задачей завершается критическая работа чистого разума, и к решению ее мы приступим теперь.

Далеко не одно и то же, дано ли что-нибудь моему разуму как *предмет абсолютно* или оно дано только как *предмет в идее*. В первом случае мои понятия имеют целью определить предмет, а во втором мы имеем дело в действительности только со схемой, для которой не дан прямо никакой предмет, даже не гипотетически, и которая служит только для того, чтобы представлять нам другие предметы в их систематическом единстве посредством отношения к этой идее, стало быть, косвенным образом. Так, я утверждаю, что понятие высшего мыслящего существа есть только идея, т. е. объективная реальность этого понятия должна состоять не в том, что оно прямо относится к предмету (так как в таком значении мы не могли бы обосновать его объективную значимость); оно есть только упорядочиваемая согласно условиям наибольшего единства разума схема понятия вещи вообще, служащая только для того, чтобы получить наибольшее систематическое единство в эмпирическом применении нашего разума, так как мы как бы выводим предмет опыта из воображаемого предмета этой идеи как из

основания или причины его. Так, например, говорится, что вещи в мире должны рассматриваться так, *как если бы* они получали свое существование от высшего мыслящего существа. Таким образом, идея есть, собственно, только эвристическое, а не показывающее (ostensiver) понятие. Она не показывает нам, какими свойствами обладает предмет, а указывает, как мы должны, руководствуясь им, *выявлять* свойства и связи предметов опыта вообще. Итак, если можно показать, что троякого рода трансцендентальные идеи (*психологическая, космологическая* и *теологическая*), хотя и не относятся прямо ни к какому соответствующему им предмету или *определению* предмета, тем не менее при допущении такого *предмета в идее* приводят все правила эмпирического применения разума к систематическому единству и всегда расширяют опытное знание, никогда не противореча ему, то действовать согласно таким идеям есть необходимая *максима* разума. В этом и состоит трансцендентальная дедукция всех идей спекулятивного разума не как *конститутивных* принципов распространения нашего знания на большее число предметов, чем может дать опыт, а как *регулятивных* принципов систематического единства многообразного [содержания] эмпирического познания вообще, которое благодаря этому становится в своих собственных границах более разработанным и уточненным, чем этого можно было бы достигнуть без таких идей посредством одного лишь применения основоположений рассудка.

Я поясню это. Следуя этим идеям как принципам, мы должны, *во-первых,* (в психологии) стараться, чтобы наша душа во всех своих явлениях, действиях и восприятиях руководствовалась внутренним опытом так, *как если бы* она была простой субстанцией, которая, обладая личным тождеством, существует постоянно (по крайней мере на протяжении жизни), между тем как состояния ее, к которым состояния тела относятся лишь как внешние условия, непрестанно меняются. *Во-вторых,* (в космологии) мы должны прослеживать условия и внутренних и внешних явлений природы, проводя такое исследование, которое нигде

не может быть закончено, *как если бы* оно само по себе было бесконечным и не имело первого или высшего звена; хотя мы на этом основании не отвергаем за пределами всех явлений чисто умопостигаемые первые основания их, однако никогда не должны пользоваться ими для объяснения природы, так как вообще не знаем их. Наконец, *в-третьих,* (в отношении теологии) все, что только может принадлежать к связи возможного опыта, мы должны рассматривать так, *как если бы* возможный опыт составлял абсолютное, но совершенно зависимое и внутри чувственно воспринимаемого мира все еще обусловленное единство, но в то же самое время *как если бы* совокупность всех явлений (сам чувственно воспринимаемый мир) имела вне своего объема одно высшее и вседовлеющее основание, а именно как бы самостоятельный, первоначальный и творческий разум, в отношении к которому мы направляем все эмпирическое применение *нашего* разума в его наибольшей широте так, *как если бы* сами предметы возникли из этого прообраза всякого разума. Это означает, что мы должны выводить внутренние явления души не из простой мыслящей субстанции, а друг из друга соответственно идее простой сущности; мы не должны выводить порядок мира и его систематическое единство из высшего мыслящего существа, а должны из идеи премудрой причины заимствовать правило, согласно которому следует наилучшим образом применять разум для его собственного удовлетворения при связывании причин и действий в мире.

Далее, ничто не мешает нам *принимать* эти идеи за объективные и гипостазировать их, за исключением лишь космологической идеи, в которой разум впадает в антиномии, если он хочет осуществить ее (психологическая и теологическая идеи не содержат в себе антиномии). Действительно, противоречий в них нет; так каким же образом мог бы кто-нибудь оспаривать их объективную реальность, если отрицающие их возможность знают о них так же мало, как и утверждающие возможность их! Однако для того, чтобы принимать что-то, еще не достаточно не встречать никаких поло-

жительных препятствий; и нам не может быть позволено вводить в качестве действительных и определенных предметов выходящие за пределы всех наших понятий, хотя и не противоречащие им, фикции, основываясь только на доверии к спекулятивному разуму, стремящемуся завершить свой труд. Следовательно, сами по себе они не должны быть приняты, а должны иметь реальную значимость только как схемы регулятивного принципа систематического единства всех знаний природы, стало быть, они должны быть положены в основу только как аналог действительным вещам, а не как действительные вещи в себе. Мы освобождаем предмет идеи от условий, которые ограничивают наши рассудочные понятия, но которые единственно и дают нам возможность иметь определенное понятие вещи. Таким образом, мы мыслим нечто такое, о чем мы понятия не имеем, каково оно само по себе, но отношение чего к совокупности явлений мы мыслим как аналогичное отношению явлений друг к другу.

Таким образом, допуская подобные идеальные сущности, мы, собственно, не расширяем нашего знания за пределы объектов возможного опыта, а только расширяем его эмпирическое единство посредством систематического единства, для которого идея дает нам схему, имеющую, стало быть, силу не конститутивного, а только регулятивного принципа. В самом деле, из того, что мы полагаем соответствующую идее вещь, нечто или действительную сущность, вовсе еще не следует, будто мы хотим расширить наше знание о вещах посредством трансцендентальных понятий; ведь эта сущность полагается в основу только в идее, а не сама по себе, стало быть, только для того, чтобы выразить систематическое единство, которым мы должны руководствоваться в эмпирическом применении разума, вовсе не решая вопроса, каково основание этого единства или внутренняя природа такой сущности, от которой как от причины зависит это единство.

Таким образом, трансцендентальное и единственно определенное понятие о боге, которое дает нам чисто спекулятивный разум, есть в самом точном смысле слова *деистическое* понятие, т. е. разум не утверждает даже

объективной значимости такого понятия, он только дает идею чего-то, на чем основывается высшее и необходимое единство всей эмпирической реальности и чтó мы можем мыслить не иначе как по аналогии с действительной субстанцией — сообразной с законами разума причиной всех вещей,— если мы хотим мыслить эту причину как особый предмет и не желаем пренебречь завершением всех условий мышления как чрезмерным для человеческого рассудка, а удовлетворяемся только идеей регулятивного принципа разума, что, однако, несовместимо со стремлением к совершенному систематическому единству в наших знаниях, которому разум по крайней мере не устанавливает никаких границ.

Поэтому, если я допускаю божественную сущность, я, правда, не имею никакого понятия ни о внутренней возможности ее высшего совершенства, ни о необходимости ее существования, но все же могу удовлетворительно ответить на все вопросы, касающиеся случайного, и могу доставить разуму величайшее удовлетворение в отношении искомого наибольшего единства в его эмпирическом применении, однако не в отношении самого этого предположения; отсюда видно, что не знания разума, а его спекулятивный интерес дает ему право исходить из столь далеко выходящего за его сферу пункта, чтобы рассматривать из него свои объекты в виде завершенного целого.

Здесь обнаруживается различие в способе мышления при одном и том же предположении, довольно тонкое, но чрезвычайно важное в трансцендентальной философии. Я могу иметь достаточное основание допускать нечто относительно (suppositio relativa), не имея, однако, права делать свое допущение безусловно (suppositio absoluta). Это различение оказывается верным, если речь идет только о регулятивном принципе, необходимость которого, правда, сама по себе познается нами, но источник этой необходимости мы не познаем, а признаем для него высшее основание лишь с той целью, чтобы тем определеннее мыслить всеобщность принципа, как, например, когда я мыслю себе сущность как существующую, соответствующую только идее, и притом трансцендентальной идее. Действительно, су-

ществование такой вещи я никогда не могу принимать за существование само по себе, так как для этого недостаточны понятия, посредством которых я могу мыслить себе предмет определенным, и условия объективной значимости моих понятий исключаются самой идеей. Понятия реальности, субстанции, причинности, даже понятия необходимости в существовании, если взять их вне того применения, при котором они делают возможным эмпирическое знание о предмете, не имеют значения, которое определяло бы какой-нибудь объект. Следовательно, они могут быть, правда, применены для объяснения возможности вещей в чувственно воспринимаемом мире, но не для объяснения возможности *самого мироздания*, так как это основание для объяснения должно было бы находиться вне мира и, стало быть, не есть предмет возможного опыта. Тем не менее я могу допускать такую непонятную сущность — предмет чистой идеи — по отношению к чувственно воспринимаемому миру, но не как существующую самое по себе. Действительно, если в основе возможно большего эмпирического применения моего разума лежит идея (систематически завершенного единства, о котором вскоре я буду говорить более определенно), которая сама по себе никогда не может быть показана в опыте адекватно, хотя для приближения к возможно большей степени эмпирического единства она неизбежно необходима, то я не только имею право, но и вынужден реализовать эту идею, т. е. полагать для нее действительный предмет, однако лишь как нечто вообще, что само по себе мне неизвестно и чему я только как основанию упомянутого систематического единства приписываю в отношении к этому единству свойства, аналогичные рассудочным понятиям в эмпирическом применении. Поэтому я по аналогии с реальностями в мире, с субстанциями, причинностью и необходимостью мыслю некую сущность, обладающую всем этим во всей полноте, и так как эта идея основывается только на моем разуме, то я могу мыслить эту сущность как *самостоятельный разум*, составляющий причину мироздания посредством идей величайшей гармонии и единства. При этом я оставляю в стороне все ограничивающие идею

условия исключительно для того, чтобы при помощи такой первоосновы сделать возможным систематическое единство многообразного в мироздании и через посредство этого единства — возможно большее эмпирическое применение разума, ибо я рассматриваю все связи так, *как если бы* они были установлениями некоего высшего разума, лишь слабую копию которого составляет наш разум. В таком случае я мыслю себе эту высшую сущность исключительно посредством понятий, которые, собственно, имеют применение только в чувственно воспринимаемом мире; но так как указанное трансцендентальное предположение имеет у меня только относительное применение, а именно как субстрат возможно большего эмпирического единства, то я имею право мыслить сущность, которую я отличаю от мира, приписывая ей свойства, принадлежащие только чувственно воспринимаемому миру. В самом деле, я отнюдь не требую и не имею права требовать, чтобы этот предмет моей идеи был познан по тому, чем он может быть сам по себе; действительно, для этого у меня нет никаких понятий, и даже понятия реальности, субстанции, причинности и необходимости в существовании теряют всякий смысл и оказываются лишь названиями понятий без всякого содержания, если я отваживаюсь выйти с ними за пределы чувств. Я мыслю себе только отношение сущности, которая сама по себе совершенно неизвестна мне, к наибольшему систематическому единству мироздания исключительно для того, чтобы сделать ее схемой регулятивного принципа возможно большего применения моего разума.

Если мы обратим теперь внимание на трансцендентальный предмет нашей идеи, то увидим, что мы не можем предположить его *самим по себе* действительным согласно понятиям реальности, субстанции, причинности и т. п., так как эти понятия не имеют никакого применения к тому, что совершенно отличается от чувственно воспринимаемого мира. Следовательно, предположение разума о высшей сущности как высшей причине мыслится только относительно, для систематического единства чувственно воспринимаемого мира, и есть лишь нечто в идее, о чем мы не имеем никакого

понятия, чтó оно *само по себе*. Этим объясняется также и то, почему мы, нуждаясь в идее самой по себе *необходимой* первосущности в отношении к тому, что дано чувствам как существующее, все же не можем иметь ни малейшего понятия об этой сущности и ее абсолютной *необходимости*.

Теперь мы можем отчетливо показать результат всей трансцендентальной диалектики и точно определить конечную цель идей чистого разума, которые только по недоразумению и неосмотрительности становятся диалектическими. На самом деле чистый разум занимается только самим собой и не может иметь никакого иного занятия, так как ему даются не предметы для единства эмпирического понятия, а рассудочные знания для единства понятий разума, т. е. для единства связи согласно единому принципу. Достигаемое разумом единство есть единство системы, и это систематическое единство служит разуму не объективно как основоположение, приложимое к предметам, а субъективно как максима, приложимая ко всему возможному эмпирическому знанию о предметах. Тем не менее систематическая связь, которую разум может дать эмпирическому применению рассудка, не только содействует расширению этого применения, но и обеспечивает правильность его; принцип такого систематического единства также и объективен, но неопределенно (principium vagum), не как конститутивный принцип для определения чего-то в отношении своего непосредственного предмета, а только как регулятивное основоположение и максима для того, чтобы, открывая неизвестные рассудку новые пути, расширять и укреплять до бесконечности (неопределенно далеко) эмпирическое применение разума, никогда при этом не противореча законам эмпирического применения.

Но разум может мыслить это систематическое единство не иначе, как давая своей идее предмет, который, однако, не может быть дан ни в каком опыте, ведь опыт никогда не дает примера совершенного систематического единства. Эта сущность, созданная разумом (ens rationis ratiocinatae), есть, правда, лишь идея и потому признается не абсолютно и *сама по себе* как нечто

действительное, а полагается в основу только проблематически (так как мы не можем дойти до этой сущности при помощи рассудочных понятий), чтобы рассматривать всю связь между вещами чувственно воспринимаемого мира так, *как если бы* они имели свое основание в этой сущности, созданной разумом; однако мы делаем это исключительно с целью основать на ней систематическое единство, которое для разума необходимо, а для эмпирического рассудочного знания во всех отношениях полезно и никогда не может быть ему помехой.

Значение этой идеи толкуют неверно, когда ее принимают за утверждение или хотя бы только за предположение действительной вещи, которой приписывалось бы основание системного устройства мира; скорее остается нерешенным вопрос, каково само по себе основание этого устройства, недоступное нашим понятиям, и идея устанавливается только как точка зрения, с которой единственно и можно распространить это столь существенное для разума и столь полезное для рассудка единство; одним словом, эта трансцендентальная вещь есть лишь схема того регулятивного принципа, посредством которого разум, насколько это в его власти, распространяет систематическое единство на весь опыт.

Первым объектом такой идеи служу я сам, рассматриваемый только как мыслящая природа (душа). Если я хочу узнать, какими свойствами обладает мыслящее существо само по себе, то я должен обратиться к опыту, и даже категории я могу применять к этому предмету лишь постольку, поскольку схема их дана в чувственном созерцании. Но таким путем я никогда не прихожу к систематическому единству всех явлений внутреннего чувства. Поэтому вместо эмпирического понятия (о том, что представляет собой душа в действительности), которое не может повести нас далеко, разум берет понятие эмпирического единства всякого мышления и, мысля это единство безусловным и первоначальным, создает из него понятие разума (идею) о простой субстанции, которая, будучи сама по себе неизменной (тождественной как личность), находится в общении с другими действительными вещами; одним словом, разум создает понятие простого мыслящего существа. Но при этом он

имеет перед глазами не что иное, как принципы систематического единства в объяснении явлений души, требующие рассмотрения всех определений как находящихся в едином субъекте, всех сил — по возможности как производных от одной первоначальной силы, а всякой смены — как принадлежащей к состояниям одной и той же постоянной сущности, так чтобы все *явления* в пространстве представлялись как совершенно отличные от действий *мышления*. Простота субстанции и т. п. должна служить только схемой для этого регулятивного принципа, причем вовсе не предполагается, будто она есть действительное основание для свойств души. В самом деле, эти свойства могут опираться также и на совершенно другие основания, вовсе не известные нам; и если бы мы прямо приписали душе эти свойства, все равно посредством этих принятых предикатов мы не познали бы душу самое по себе, так как они составляют только идею, которая вообще не может быть представлена in concreto. Такая психологическая идея может быть вполне полезной, если только мы будем остерегаться принимать ее за нечто большее, чем только идея, т. е. если будем считать ее годной только для систематического применения разума к явлениям нашей души. Действительно, в таком случае к объяснению того, что принадлежит только к *внутреннему* чувству, не примешиваются эмпирические законы телесных явлений, имеющие совершенно иной характер; в таком случае не допускаются легковесные гипотезы о возникновении, разрушении и возрождении душ и т. п.; следовательно, этот предмет внутреннего чувства рассматривается в совершенно чистом виде, не смешанным с инородными свойствами, и исследование разума направляется, кроме того, на то, чтобы по возможности свести основания для объяснения в этом субъекте к одному принципу; все это достигается лучше всего и даже единственно и исключительно посредством такой схемы, *как если бы* этот субъект был действительной сущностью. Психологическая идея и не может означать ничего иного, кроме схемы регулятивного понятия. Действительно, самый вопрос, не духовной ли природы душа сама по себе, не имеет никакого смысла, так как

посредством такого понятия я устраняю не только телесную природу, но и вообще всякую природу, т. е. все предикаты любого возможного опыта, стало быть, все условия, при которых соответственно такому понятию мыслится предмет, между тем только там, где есть эти условия, мы имеем право говорить, что понятие имеет смысл.

Вторая регулятивная идея чисто спекулятивного разума есть понятие мира вообще. Действительно, природа, собственно, есть единственный данный объект, в отношении которого разум нуждается в регулятивных принципах. Эта природа двойственна: она есть или мыслящая, или телесная природа. Чтобы мыслить одну лишь телесную природу по ее внутренней возможности, т. е. определять применение к ней категорий, мы не нуждаемся в идее, т. е. в представлении, выходящем за пределы опыта; к тому же в отношении телесной природы и невозможна никакая идея, так как мы руководствуемся в ней только чувственным созерцанием, а не так, как в психологическом основании понятия *(Я)*, которое a priori содержит определенную форму мышления, а именно единство мышления. Следовательно, для чистого разума нам остается только природа вообще и полнота условий в ней согласно некоторому принципу. Абсолютная целокупность рядов этих условий при выведении их членов есть идея, которая в эмпирическом применении разума никогда, правда, не может быть полностью осуществлена, однако все же служит правилом, руководствуясь которым мы должны поступать по отношению к таким рядам, а именно при объяснении данных явлений (в нисхождении или восхождении), так, *как если бы* ряд сам по себе был бесконечным, т. е. in indefinitum; там же, где сам разум рассматривается как определяющая причина (в свободе), следовательно, где речь идет о практических принципах, мы должны поступать так, *как если бы* перед нами находился не объект чувств, а объект чистого рассудка, где условия могут полагаться не в ряду явлений, а вне его, и ряд состояний может рассматриваться так, *как если бы* он начинался прямо (посредством умопостигаемой причины). Все это показывает, что космологические идеи

суть лишь регулятивные принципы и далеки от того. чтобы полагать как бы конститутивно действительную целокупность этих рядов. Остальное можно найти в соответствующем месте главы об антиномии чистого разума.

Третья идея чистого разума, содержащая в себе только относительное предположение о сущности, составляющей единую и вседовлеющую причину всех космологических рядов, есть понятие разума о *боге*. Мы не имеем ни малейшего основания безусловно признавать предмет этой идеи *(предполагать, что он существует сам по себе)*; действительно, что̀ может побудить нас или хотя бы дать нам право полагать или утверждать, что имеется сущность, обладающая высшим совершенством и абсолютно необходимая по своей природе, на основании одного лишь понятия ее, если бы не было мира, в отношении к которому только и может быть необходимым это предположение; при этом ясно обнаруживается, что идея такой сущности подобно всем спекулятивным идеям выражает лишь то, что разум предписывает нам рассматривать все связи в мире согласно принципам систематического единства, стало быть, так, *как если бы* все они возникали из одной-единственной всеохватывающей сущности как высшей и вседовлеющей причины. Отсюда ясно, что разум может иметь при этом целью не что иное, как свое собственное формальное правило при расширении своего эмпирического применения, а вовсе не расширение за *все пределы эмпирического применения*; следовательно, под этой идеей вовсе не скрывается конститутивный принцип направленного на возможный опыт применения разума.

Высшее формальное единство, основывающееся исключительно на понятиях разума, есть *целесообразное* единство вещей, и *спекулятивный* интерес разума заставляет рассматривать все устроение мира так, *как если бы* оно возникало из намерения наивысшего разума. В самом деле, такой принцип открывает нашему разуму, применяемому к сфере опыта, совершенно новую перспективу — связать вещи в мире согласно телеологическим законам и тем самым дойти до

их наибольшего систематического единства. Следовательно, допущение некоего высшего мыслящего существа как единственной причины мироздания, но, конечно, лишь в идее, всегда может быть полезным разуму и никогда не может повредить ему. Действительно, если в отношении фигуры Земли (круглой, но несколько сплющенной) *, гор и морей и т. д. мы заранее предполагаем только мудрые замыслы творца, то на этом пути мы можем сделать много открытий. Если это предположение будет для нас лишь *регулятивным* принципом, то даже и ошибка не может повредить нам. В самом деле, из ошибки следовало бы лишь то, что там, где мы ожидали телеологической связи (nexus finalis), оказалась только механическая или физическая связь (nexus effectivus), вследствие чего у нас в таком случае было бы только одним единством меньше, но достигаемое разумом единство в его эмпирическом применении не было бы нарушено. Более того, такое препятствие вообще не может затронуть самый закон в его общем и телеологическом значении. Действительно, если бы какой-нибудь анатом и впал в ошибку, ставя в связь с определенной целью какой-нибудь орган животного тела, относительно которого можно ясно показать, что он вовсе не вытекает из этой цели, то все же совершенно невозможно *доказать* в каком-либо случае, будто то или иное устройство природы, какое бы оно ни было, совсем не имеет никакой цели. Поэтому также и физиология (врачебная) расширяет свое весьма ограниченное эмпирическое знание о целях строения органического тела, принимая основоположение, данное одним только чистым разу-

* Преимущества от шарообразности Земли достаточно известны; однако немногие знают, что только ее сплющенность как сфероида препятствует тому, чтобы выступы материков или хотя бы и небольшие, созданные, быть может, землетрясением горы постоянно и, пожалуй, в короткое время значительно перемещали ось Земли; расширение Земли у экватора представляет собой такую огромную гору, что размах всякой другой горы не может заметно вывести ее из ее положения по отношению к оси. Тем не менее это мудрое устройство мы без колебаний объясняем равновесием земной массы, бывшей прежде жидкой.

мом, и, встречая одобрение всех понимающих людей, смело допускает, что в животных все приносит пользу и имеет цель; это допущение, если понимать его как конститутивное, идет гораздо дальше того, на что произведенные до сих пор наблюдения дают нам право; отсюда видно, что оно не более как регулятивный принцип разума, имеющий целью привести к высшему систематическому единству посредством идеи целесообразной каузальности высшей причины мира так, *как если бы* она в качестве высшего мыслящего существа была причиной всего согласно мудрейшему замыслу.

Если же мы отказываемся от этого ограничения идеи чисто регулятивным применением, то разум различными путями впадает в заблуждения, покидая в этом случае почву опыта, который ведь должен содержать в себе вехи для его пути; он отваживается тогда выйти за пределы опыта в область непостижимого и недоступного исследованию и неизбежно испытывает головокружение на этой высоте, так как с этой точки зрения он видит себя совершенно отрезанным от всякого согласного с опытом применения.

Первая ошибка, возникающая из того, что идеей высшей сущности пользуются не только регулятивно, но и (что противно природе идеи) конститутивно,— это ленивый разум (ignava ratio) *. Так можно назвать всякое основоположение, приводящее к тому, что мы рассматриваем свое исследование природы, где бы это ни было, как безусловно завершенное, ввиду чего разум удаляется на покой, как если бы он полностью закончил свое дело. Поэтому даже психологическая идея, если она применяется как конститутивный принцип для объяснения явлений нашей души и затем даже для расширения нашего знания об этом субъекте еще и за пределы всякого опыта (состояние души после

---

* Античные диалектики так называли следующий софизм: если тебе суждено излечиться от этой болезни, то это произойдет, все равно, прибегнешь ли ты к помощи врача или нет. По словам Цицерона, этот способ заключения получил свое название от того, что если следовать ему, то для разума не остается никакого применения в жизни. По этой именно причине я дал это же название софистическому аргументу чистого разума.

смерти), оказывается очень удобной для разума, но зато расстраивает и разрушает все его руководствующееся опытом применение к природе. Так, сторонник догматического спиритуализма объясняет остающееся неизменным при всякой смене состояний единство личности единством мыслящей субстанции, которую, как ему кажется, он непосредственно воспринимает в *Я*; интерес к тому, что произойдет только после нашей смерти, он объясняет из сознания нематериальной природы нашего мыслящего субъекта и т. п.; он освобождает себя от всякого естественнонаучного исследования происхождения этих наших внутренних явлений из физических оснований и, как бы следуя приказу трансцендентного разума, проходит мимо источников познания, имманентных опыту, с удобством для себя, но в ущерб всякому познанию. Это вредное следствие еще более заметно при догматизме нашей идеи о высшем мыслящем существе и ошибочно построенной на ней теологической системы природы (физикотеологии). В самом деле, в таком случае всеми целями, обнаруживаемыми в природе и нередко только вымышленными нами, мы пользуемся для того, чтобы облегчить себе исследование причин: вместо того чтобы искать их в общих законах механизма материи, мы ссылаемся прямо на недоступные исследованию решения высшей мудрости и тогда считаем законченными усилия разума, освободившись от применения его, которое, однако, находит чем руководствоваться только там, где такое руководство дает нам порядок природы и весь ряд изменений согласно ее внутренним и всеобщим законам. Этого недостатка можно избежать, если не только рассматривать с точки зрения целей некоторые черты природы, как, например, распределение суши, ее строение, свойства и положение гор или же структуру растений и животных, но и признать *полностью всеобщим* это систематическое единство природы в отношении к идее высшего мыслящего существа. Действительно, в таком случае мы в основу полагаем целесообразность согласно всеобщим законам природы, от которых не отклоняется ни одно отдельное устроение, только целесообразность эта вырисовывается для нас с большей или

меньшей отчетливостью; мы имеем в таком случае регулятивный принцип систематического единства телеологической связи, которую, однако, мы не определяем заранее, а, только ожидая ее, прослеживаем физико-механическую связь по всеобщим законам. Действительно, лишь таким образом принцип целесообразного единства может всегда расширять применение разума к опыту, чем этому применению не наносится никакого ущерба.

Вторая ошибка, возникающая из ложного толкования этого принципа систематического единства, есть ошибка извращенного разума (perversa ratio, ὕστερον πρότερον rationis). Идея систематического единства должна в качестве регулятивного принципа служить только для того, чтобы искать это единство в связи вещей согласно общим законам природы и, насколько его можно найти эмпирическим путем, верить, что мы приблизились к полноте его применения, хотя, конечно, никогда не достигнем его. Вместо этого извращают все дело и начинают с того, что в основу полагают действительность принципа целесообразного единства, гипостазируя его, определяют понятие такого высшего мыслящего существа антропоморфически, так как оно само по себе совершенно недоступно исследованию, и затем насильственно и по-диктаторски навязывают природе цели, вместо того чтобы искать их, проводя физические исследования, как это нужно делать. Таким образом, телеология, которая должна служить только дополнением к единству природы по всеобщим законам, на самом деле устраняет его, и сам разум не достигает своей цели — доказать этим путем из природы существование такой высшей мыслящей причины. В самом деле, если не предполагать высшую целесообразность в природе a priori, т. е. как принадлежащую к сущности ее, то как же дóлжно искать ее и по лестнице природы приближаться к высшему совершенству творца как безусловно необходимому, стало быть, как a priori познаваемому совершенству? Регулятивный принцип требует, чтобы мы допускали безусловно, стало быть, как вытекающее из сущности вещей, систематическое единство как *единство природы*, которое не только эмпирически

познается, но и a priori, хотя и в неопределенной еще форме, предполагается. Но если я заранее полагаю в основу высшую упорядочивающую сущность, то единство природы на самом деле устраняется. Действительно, оно совершенно чуждо природе вещей и случайно для нее и не может быть также познано из общих ее законов. Отсюда возникает порочный круг в доказательствах, так как в них предполагается то, что, собственно, нужно было доказать.

Принимать регулятивный принцип систематического единства природы за конститутивный и гипостазировать как причину то, что только в идее полагается в основу согласованного применения разума,— значит только запутывать разум. Естествознание идет своим путем, руководствуясь исключительно цепью естественных причин согласно их общим законам, правда, соответственно идее творца, однако не для того, чтобы из него выводить целесообразность, за которой оно постоянно следует, а для того, чтобы познать его существование из этой целесообразности, которую мы ищем в сущности вещей природы и по возможности также в сущности всех вещей вообще, стало быть, познать его существование как безусловно необходимое. Удастся ли это или нет, все равно идея остается правильной, правильным остается также ее применение, если оно ограничивается условиями чисто регулятивного принципа.

Полное целесообразное единство (рассматриваемое безусловно) есть совершенство. Если мы не находим его в сущности вещей, составляющих совокупность предметов опыта, т. е. всего нашего объективно значимого познания, стало быть, если мы не находим его во всеобщих и необходимых законах природы, то каким же образом мы хотим от них заключить прямо к идее высшего и безусловно необходимого совершенства первосущности — источника всей причинности? Высшее систематическое, следовательно, и целесообразное единство есть школа и даже основа возможности наибольшего применения человеческого разума. Следовательно, идея этого единства неразрывно связана с сущностью нашего разума. Значит, она для нас законополагающая идея, и поэтому вполне естественно допускать соответ-

ствующий ей законодательный разум (intellectus archetypus), из которого следует выводить все систематическое единство природы как из предмета нашего разума.

Рассматривая антиномию чистого разума, мы сказали, что все вопросы, предлагаемые чистым разумом, безусловно должны допускать ответ и что оправдываться ограниченностью нашего познания, что́ во многих вопросах о природе столь же неизбежно, сколь и справедливо, здесь непозволительно, так как здесь вопросы задаются не о природе вещей, их предлагает сама природа разума и касаются они исключительно его внутреннего устройства. Это на первый взгляд смелое высказывание мы можем теперь подтвердить в отношении двух вопросов, возбуждающих большой интерес у чистого разума, и тем самым мы можем полностью завершить свое исследование диалектики чистого разума.

Итак, если нас спрашивают (имея в виду трансцендентальную теологию) *, *во-первых*, существует ли что-то отличное от мира, что содержит в себе основание порядка мира и его связи по всеобщим законам, то ответ таков: *без сомнения*. Так как мир есть сумма явлений, то должно существовать их трансцендентальное, т. е. мыслимое только для чистого разума, основание. *Во-вторых*, если меня спрашивают, есть ли эта сущность субстанция, обладающая высшей реальностью, необходимая и т. п., то я отвечаю, что *этот вопрос не имеет никакого значения*. Действительно, все категории, посредством которых я пытаюсь составить себе понятие о таком предмете, имеют только эмпирическое применение и лишены всякого смысла, если применяются не к объектам возможного опыта, т. е. не к чувственно воспринимаемому миру. Вне этой области они лишь обозначения для понятий, которые можно допустить, но

* То, что я говорил выше о психологической идее и ее подлинном назначении как принципа для чистого регулятивного применения разума, избавляет меня от обязанности подробно объяснять трансцендентальную иллюзию, в силу которой это систематическое единство всего многообразия внутреннего чувства представляется гипостазированно. Метод здесь вполне сходен с тем, которого придерживалась критика, когда речь шла о теологическом идеале.

посредством которых ничего нельзя понять. Наконец, *в-третьих*, если нас спрашивают, не можем ли мы по крайней мере мыслить эту отличную от мира сущность *по аналогии* с предметами опыта, то на это следует ответить: *конечно*, но только как предмет в идее, а не в реальности, а именно лишь поскольку он есть неизвестный для нас субстрат систематического единства, порядка и целесообразности устройства мира, которые разум должен сделать регулятивным принципом своего исследования природы. Более того, мы можем, даже без боязни и не навлекая на себя упреков, допустить в этой идее некоторые виды антропоморфизма, полезные для упомянутого регулятивного принципа. Действительно, это всегда есть лишь идея, относящаяся не прямо к отличной от мира сущности, а к регулятивному принципу систематического единства мира, и притом только посредством схемы его, а именно высшего мыслящего существа, создавшего это единство по мудрым замыслам. Это вовсе не позволяет нам мыслить, какова эта первооснова единства мира сама по себе, мы можем лишь представлять себе, как мы должны пользоваться ею или, вернее, ее идеей для систематического применения разума к вещам мира.

Но *можем* ли мы, идя таким путем (продолжают спрашивать нас), все же допускать единого, мудрого и всемогущего творца мира? *Без сомнения*; и не только можем, но и *должны* предполагать такого творца мира. Но в таком случае не расширяем ли мы наше знание за пределы возможного опыта? *Никоим образом*. Ведь мы только предположили нечто такое, о чем не имеем понятия, каково оно само по себе (чисто трансцендентальный предмет); но в отношении к систематическому и целесообразному порядку мироздания, который мы должны предполагать, изучая природу, мы мыслили эту неизвестную нам сущность только *по аналогии* с неким мыслящим существом (эмпирическое понятие), т. е. наделяя ее, что касается целей и совершенства, основывающихся на ней, именно теми свойствами, которые по условиям нашего разума могут содержать основание такого систематического единства. Следовательно, эта идея *в отношении применения* нашего разума *к миру*

имеет полное основание. Но если бы мы захотели приписать ей безусловно объективную значимость, то мы забыли бы, что мы мыслим сущность только в идее, и, начав в таком случае с основания, вовсе не определимого рассмотрением мира, мы утратили бы возможность пользоваться этим принципом сообразно эмпирическому применению разума.

Но (зададут нам далее вопрос) таким образом я все же могу пользоваться в разумном рассмотрении мира понятием и допущением некоторой высшей сущности? Да, для этой цели, собственно, и была положена разумом в основу эта идея. Но вправе ли я рассматривать имеющие целесообразный вид устроения как замысел, выводя их из божественной воли, хотя и с помощью особых задатков, заложенных для этого в мире? Да, вы можете делать это, однако так, чтобы для вас было все равно, утверждают ли, что божественная мудрость все так устроила для своих высших целей или же что идея высшей мудрости есть регулятивный принцип в исследовании природы и принцип систематического и целесообразного единства ее согласно общим законам природы даже там, где мы не замечаем этого единства; иными словами, там, где вы это единство воспринимаете, для вас должно быть совершенно одно и то же, утверждают ли, что бог так мудро пожелал этого или что природа так мудро устроила это. В самом деле, наибольшее систематическое и целесообразное единство, которое ваш разум желает положить в основу всего исследования природы как регулятивный принцип, было именно тем, что дало вам право полагать в основу идею высшего мыслящего существа как схему регулятивного принципа; и, поскольку вы встречаете согласно этому принципу целесообразность в мире, постольку вы находите подтверждение правомерности вашей идеи; но так как этот принцип имел целью лишь искать необходимое и возможно большее единство природы, то, поскольку мы находим это единство, мы, правда, обязаны этим идее высшей сущности, однако при этом мы не можем, не вступая в противоречие с самими собой, проходить мимо общих законов природы (так как, только имея их в виду, мы и положили в основу идею) и

рассматривать целесообразность природы как случайную и сверхфизическую по своему происхождению; в самом деле, мы не имели права допускать над природой сущность с упомянутыми выше свойствами, а имели лишь право полагать в основу ее идею, чтобы по аналогии с причинным определением рассматривать явления как связанные друг с другом в систему.

Именно поэтому мы имеем также право не только мыслить причину мира в идее, исходя из более утонченного антропоморфизма (без чего о ней ничего нельзя было бы мыслить), а именно мыслить эту причину как существо, имеющее рассудок, удовольствие и неудовольствие, а также сообразные с ними желание и волю, но мы и вправе приписывать ей бесконечное совершенство, далеко, следовательно, превосходящее то совершенство, на допущение которого дают нам право эмпирические знания о порядке мира. Действительно, регулятивный закон систематического единства требует, чтобы мы изучали природу так, *как если бы* повсюду бесконечно обнаруживалось систематическое и целесообразное единство при возможно большем многообразии; ибо, хотя мы можем узнать или открыть только малую долю этого совершенства мира, тем не менее законодательству нашего разума присуще везде искать и предполагать его; руководствоваться этим принципом при исследовании природы всегда должно быть полезно и никогда не может быть вредно. Но из такого представления о положенной в основу идее высшего творца ясно, что я полагаю в основу не существование такого творца и знание о нем, а только идею его и, собственно, делаю выводы не из этой сущности, а только из ее идеи, т. е. из природы вещей в мире согласно такой идее. По-видимому, некоторое, хотя и неразвитое, сознание истинного применения этого понятия нашего разума было во все времена источником скромного и правильного языка философов, поскольку они говорят о мудрости и предусмотрительности природы и о божественной мудрости как о равнозначащих выражениях; более того, если дело идет только о спекулятивном разуме, предпочитают первое выражение, так как оно не претендует на утверждения, на которые мы не имеем

права, и вместе с тем возвращает разум к свойственному ему поприщу — к природе.

Таким образом, чистый разум, который, как казалось на первых порах, обещал нам по крайней мере расширение знания за все пределы опыта, содержит в себе, если правильно понимать его, только регулятивные принципы, которые, правда, требуют большего единства, чем то, какое достижимо эмпирическим применением рассудка, но благодаря систематическому единству доводят согласие этого применения рассудка с самим собой до высшей степени именно потому, что они так далеко отодвигают цель его усилий. Если же их истолковывают ложно и принимают за конститутивные принципы трансцендентных знаний, то они блистательной, но обманчивой видимостью порождают убежденность и мнимое знание, однако этим создают вечные противоречия и споры.

* *
*

Таким образом, всякое человеческое познание начинает с созерцаний, переходит от них к понятиям и заканчивается идеями. Хотя в отношении всех этих трех элементов оно имеет априорные источники знания, которые, как кажется на первый взгляд, пренебрегают пределами всякого опыта, тем не менее основательная критика убеждает нас, что никакой разум никогда не может в своем спекулятивном применении выйти с этими элементами за сферу возможного опыта и что истинное назначение этой высшей познавательной способности состоит в пользовании всеми методами и их основоположениями только для того, чтобы проникнуть в самую глубь природы сообразно всем возможным принципам единства, из которых главное составляет единство целей, но никогда не переходить границы природы, за которыми для нас нет ничего, кроме пустоты. Действительно, в трансцендентальной аналитике критическое исследование всех положений, могущих расширить наше знание за пределы действительного опыта, в достаточной мере убедило нас, что эти положения никогда не могут привести к чему-либо большему, чем

возможный опыт; и если бы люди не относились с недоверием даже к самым ясным абстрактным и общим положениям, если бы заманчивые и ложные перспективы не побуждали их сбросить с себя иго опыта, то мы могли бы избавить себя во всяком случае от утомительного допроса всех диалектических свидетелей, которых трансцендентный разум заставляет выступать в защиту его притязаний; ведь мы уже заранее знали со всей несомненностью, что все их показания, хотя, быть может, и с честными намерениями, должны быть безусловно никчемными, так как касались таких сведений, которых человек никогда не может получить. Однако речам нет конца до тех пор, пока не открыта истинная причина видимости, способной обмануть даже самого разумного человека; к тому же разложение всего нашего трансцендентного знания на его элементы (как изучение нашей внутренней природы) само по себе имеет немалое значение, а для философа составляет даже долг. Поэтому нам необходимо было подробно исследовать всю эту, хотя и суетную, работу спекулятивного разума вплоть до его первых источников; более того, так как диалектическая видимость здесь не только обманчива в отношении наших суждений, но и привлекательна ввиду интереса, возбуждаемого этими суждениями, и всегда есть и будет естественной, то было полезно составить как бы подробные акты этого процесса и сложить их в архив человеческого разума для предупреждения будущих заблуждений подобного рода.

II
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ

Рассматривая совокупность всех знаний чистого и спекулятивного разума как здание, идея которого по крайней мере имеется у нас, я могу сказать, что в трансцендентальном учении о началах мы составили смету на строительные материалы и определили, для какого здания, какой высоты и прочности они годятся. Оказалось, что, хотя мы мечтали о башне до небес, запаса материала на деле хватило только для жилища, достаточно просторного для нашей деятельности на почве опыта и достаточно высокого, чтобы обозреть ее; между тем смелое предприятие, упомянутое выше, должно было закончиться неудачей из-за недостатка материала, не говоря уже о смешении языков, которое неизбежно должно было вызвать разногласие среди строителей по поводу плана и рассеять их по всему миру, дабы всякий начал строить самостоятельно по своим собственным наброскам. Теперь нас интересуют не столько материалы, сколько план здания; получив предупреждение не увлекаться слепо любой затеей, которая, быть может, превосходит все наши способности, все же мы, не будучи в состоянии отказаться от постройки прочного жилища, составим смету на постройку здания соразмерно материалу, который дан нам и вместе с тем сообразуется с нашими потребностями.

Итак, под трансцендентальным учением о методе я разумею определение формальных условий для полной системы чистого разума. С этой целью мы займемся *дисциплиной*, *каноном*, *архитектоникой* и, наконец, *историей* чистого разума и осуществим в трансценден-

тальном отношении то, что́ под названием *практической логики* ищут для применения рассудка вообще, но не достигают в школах, так как общая логика, не ограниченная никаким частным видом рассудочных знаний (например, чистым знанием), не занимается определенными предметами и потому, не заимствуя знаний из других наук, не может дать ничего более, кроме обозначений для *возможных методов* и технических терминов, которые применяются во всякого рода науках для систематизации, так что ученик заранее знакомится в этой логике с названиями, значение и применение которых он должен узнать лишь в будущем.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО УЧЕНИЯ О МЕТОДЕ
ГЛАВА ПЕРВАЯ

Дисциплина чистого разума

Суждения, отрицательные не только по своей логической форме, но и по содержанию, не пользуются особым уважением у любознательности людей; на них смотрят как на завистливых врагов нашего неустанного стремления к расширению знаний, и нужна чуть ли не апология, чтобы вызвать к ним хотя бы терпимость, а тем более благосклонность и уважение.

Логически можно любые положения выразить в отрицательной форме, но в отношении содержания нашего знания вообще, а именно расширяется ли это знание посредством суждения или ограничивается им, отрицательные положения имеют особую задачу — лишь *удерживать* нас *от заблуждения*. Поэтому отрицательные положения, которые должны удерживать от ложного знания там, где никакое заблуждение невозможно, хотя и очень правильны, но все же пусты, т. е. несоразмерны с своей целью и потому часто смешны, как, например, суждение школьного оратора, что Александр без войска не завоевал бы ни одной страны.

Но где границы нашего возможного знания очень узки, где искушение строить суждения велико, где осаждающая нас видимость весьма обманчива, а вред, причиняемый заблуждением, значителен, там *негативное* в наставлении, служащее только для того, чтобы предохранять нас от ошибок, более важно, чем иные положительные поучения, благодаря которым наши

знания могли бы прибавляться. *Принуждение*, ограничивающее и в конце концов искореняющее постоянную склонность к отступлению от тех или иных правил, называется *дисциплиной*. Дисциплину следует отличать от *культуры*, которая должна только доставлять *навыки*, не устраняя другие, уже существующие. Следовательно, для воспитания таланта, который уже сам по себе склонен обнаруживаться, дисциплина имеет негативное *, а культура и доктрина — положительное значение.

Что темперамент, а также талант, которые охотно позволяют себе свободное и неограниченное движение (как способность воображения и остроумие), нуждаются в некоторых отношениях в дисциплине, с этим всякий легко согласится. Но мысль, что разум, который, собственно, обязан предписывать свою дисциплину всем другим стремлениям, сам нуждается еще в дисциплине, может, конечно, показаться странной; и в самом деле он до сих пор избегал такого унижения именно потому, что, видя торжественность и серьезную осанку, с какой он выступает, никто не подозревал, что он легкомысленно играет порождениями воображения вместо понятий и словами вместо вещей.

Разум в своем эмпирическом применении не нуждается в критике, потому что его основоположения постоянно проверяются критерием опыта; точно так же не нужна критика его и в математике, где понятия должны тотчас же быть показаны in concreto в чистом созерцании и тем самым все необоснованное и произвольное сразу обнаруживается. Но там, где ни эмпирическое, ни чистое созерцание не держат разум в видимых рамках, а именно в случае трансцендентального применения разума по одним лишь понятиям, он крайне нуждается в дисциплине, которая укрощала бы его

* Я, конечно, знаю, что на школьном языке термин *дисциплина* обычно употребляется как синоним наставления. Но существует так много других случаев, когда первый термин в смысле *обучения* старательно отличают от *поучения* и сама природа вещей до такой степени требует сохранения единственных подходящих для этого различения терминов, что я желал бы, чтобы слово *дисциплина* всегда употреблялось только в негативном значении.

склонность к расширению за узкие границы возможного опыта и удерживала бы его от крайностей и заблуждений, так что вся философия чистого разума имеет дело только с этой негативной пользой. Некоторые заблуждения можно устранить при помощи *цензуры*, а их причины — при помощи критики. Но если мы встречаем, как это наблюдается в чистом разуме, целую систему иллюзий и фикций, связанных друг с другом и объединенных принципами, то в таком случае, по всей видимости, требуется совершенно особое, и притом негативное, законодательство, создающее под именем *дисциплины* из природы разума и предметов его чистого применения как бы систему предосторожностей и самопроверки, перед которой никакая ложная софистическая видимость не может устоять и тотчас разоблачается, несмотря на все прикрасы.

Надо, однако, заметить, что в этой второй части трансцендентальной критики дисциплина чистого разума направлена не на содержание, а только на метод познания посредством чистого разума. Первая задача уже выполнена в учении о началах. Но применение разума, к какому бы предмету оно ни относилось, заключает в себе так много сходного и, поскольку оно должно быть трансцендентальным, столь существенно отличается от всякого другого применения, что без предостерегающего негативного учения в особо предназначенной для этого дисциплине нельзя предотвратить ошибки, неизбежно возникающие из-за неуместного пользования методами, подходящими для разума в других областях, но не в данном случае.

ПЕРВОЙ ГЛАВЫ РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

Дисциплина чистого разума в догматическом применении

Математика дает самый блестящий пример чистого разума, удачно расширяющегося самопроизвольно, без помощи опыта. Примеры заразительны, особенно для одной и той же способности, которая, естественно,

льстит себя надеждой достигнуть и в других случаях такого же успеха, какой выпал на ее долю в одном случае. Поэтому чистый разум надеется в трансцендентальном применении столь же удачно и основательно расшириться, как это ему удалось в математике, в особенности если он применит тот же метод, который принес столь очевидную пользу в математике. Поэтому для нас очень важно узнать, тождествен ли метод достижения аподиктической достоверности, называемый математическим, с тем методом, при помощи которого философия старается достигнуть той же достоверности и который должен называться в ней *догматическим.*

Философское познание есть *познание разумом посредством понятий*, а математическое знание есть познание посредством *конструирования* понятий. Но *конструировать* понятие — значит показать a priori соответствующее ему созерцание. Следовательно, для конструирования понятия требуется *не эмпирическое* созерцание, которое, стало быть, как созерцание есть *единичный* объект, но тем не менее, будучи конструированием понятия (общего представления), должно выразить в представлении общезначимость для всех возможных созерцаний, подходящих под одно и то же понятие. Так, я конструирую треугольник, показывая предмет, соответствующий этому понятию, или при помощи одного лишь воображения в чистом созерцании, или вслед за этим также на бумаге в эмпирическом созерцании, но и в том и в другом случае совершенно a priori, не заимствуя для этого образцов ни из какого опыта. Единичная нарисованная фигура эмпирична, но тем не менее служит для выражения понятия без ущерба для его всеобщности, так как в этом эмпирическом созерцании я всегда имею в виду только действие по конструированию понятия, для которого многие определения, например величины сторон и углов, совершенно безразличны, и потому я отвлекаюсь от этих разных [определений], не изменяющих понятия треугольника.

Следовательно, философское познание рассматривает частное только в общем, а математическое знание

рассматривает общее в частном и даже в единичном, однако a priori и посредством разума, так что, подобно тому как это единичное определено при некоторых общих условиях конструирования, так и предмет понятия, которому это единичное соответствует лишь в качестве его схемы, должен мыслиться в общей определенной форме.

Следовательно, существенное различие между этими двумя видами познания разумом заключается в этой их форме, а не основывается на различии между их материей, или предметами. Те, кто пытается отличить философию от математики, полагая, что первая имеет объектом только *качество*, а вторая — только *количество*, принимают действие за причину. Форма математического познания есть причина того, что оно может быть направлено только на количества. В самом деле, конструировать, т. е. представить a priori в созерцании, можно только понятия величины, а качества можно показать не иначе как в эмпирическом созерцании. Поэтому их познание разумом возможно только посредством понятий. Так, созерцание, соответствующее понятию реальности, мы можем извлечь только из опыта, но никогда a priori из самих себя и до эмпирического осознания ее. Коническую фигуру мы можем сделать наглядной просто на основании понятия, без всякой помощи опыта, но цвет этого конуса должен быть дан заранее в каком-нибудь опыте. Понятие причины вообще я никак не могу показать в созерцании иначе как с помощью примера, данного мне опытом, и т. д. Впрочем, философия занимается и величинами, так же как математика, например целокупностью, бесконечностью и т. д. В свою очередь математика занимается и различием между линиями и плоскостями как пространствами, обладающими различным качеством, а также непрерывностью протяженности как ее качеством. Но хотя в таких случаях они имеют общий предмет, тем не менее способ рассмотрения его разумом в философском и математическом исследованиях совершенно различен. Философия держится только общих понятий, а математика ничего не может добиться посредством одних лишь понятий и тотчас спешит [перейти] к созер-

цанию, в котором она рассматривает понятие in concreto, однако не эмпирически, а лишь в таком созерцании, которое она показывает a priori, т. е. конструировала, и в котором то, что следует из общих условий конструирования, должно быть приложимо также и к объекту конструируемого понятия.

Дайте философу понятие треугольника, и пусть он найдет свойственным ему способом, как относится сумма его углов к величине прямого угла. У него есть только понятие фигуры, ограниченной тремя прямыми линиями, и вместе с ней понятие о таком же количестве углов. Сколько бы он ни размышлял над этим понятием, он не добудет ничего нового. Он может расчленить и сделать отчетливым понятие прямой линии, или угла, или числа три, но не откроет новых свойств, вовсе не заключающихся в этих понятиях. Но пусть за тот же вопрос возьмется геометр. Он тотчас начнет с конструирования треугольника. Зная, что два прямых угла имеют такую же величину, как все смежные углы, исходящие из одной точки и лежащие на одной прямой, он продолжает одну из сторон своего треугольника и получает два смежных угла, сумма которых равна двум прямым углам. Внешний из этих углов он делит, проводя линию, параллельную противоположной стороне треугольника, и замечает, что отсюда получается внешний смежный угол, равный внутреннему, и т. д. Так, руководствуясь все время созерцанием, он цепью выводов приходит к совершенно очевидному и вместе с тем общему решению вопроса.

Математика конструирует не только величины (quanta), как это делается в геометрии, но и величину, как таковую (quantitas), как это делается в алгебре, совершенно отвлекающейся от свойств предмета, который дóлжно мыслить согласно такому понятию величины. Она избирает себе при этом определенные обозначения для всех конструирований величин вообще (чисел), каковы сложение, вычитание, извлечение корня и т. д.; затем, обозначив общее понятие величин в их различных отношениях, она изображает в созерцании соответственно определенным общим правилам все операции, производящие и изменяющие величину;

когда одна величина должна быть разделена другой, она соединяет их знаки по обозначающей форме деления и т. п. и таким образом с помощью символической конструкции, так же как геометрия с помощью остенсивной, или геометрической, конструкции (самих предметов), достигает того, чего дискурсивное познание посредством одних лишь понятий никогда не может достигнуть.

Какова причина этого столь различного положения философа и математика, когда один из них избирает свой путь, исходя из понятий, а другой — опираясь на созерцания, которые он показывает a priori сообразно понятиям? Причина этого ясна из основ трансцендентального учения, изложенного выше. Здесь речь идет не об аналитических положениях, которые можно получить посредством одного лишь расчленения понятий (в этом деле философ, без сомнения, одержал бы верх над своим соперником), а о синтетических положениях, и притом таких, которые должны быть познаны a priori. В самом деле, я должен обратить внимание не на то, чтó я мыслю в своем понятии треугольника (это было бы лишь дефиницией треугольника), а должен выйти за пределы этого понятия к свойствам, которые не заключаются в нем, но все же принадлежат к нему. Это возможно лишь в том случае, если я определяю свой предмет согласно условиям или эмпирического созерцания, или чистого созерцания. Первый прием может привести только к эмпирическому положению (путем измерения углов треугольника); такое положение не обладает всеобщностью и еще в меньшей степени необходимостью; поэтому о такого рода положениях здесь не пойдет речи. Второй же прием — это математическое, в данном случае геометрическое, конструирование, посредством которого я в чистом созерцании, точно так же как в эмпирическом, присоединяю многообразное, относящееся к схеме треугольника вообще, стало быть, к его понятию, благодаря чему должны, без сомнения, получаться общие синтетические положения.

Следовательно, я напрасно философствовал бы о треугольнике, т. е. размышлял бы дискурсивно, не будучи в состоянии пойти дальше одной только дефи-

ниции, с которой к тому же мне следовало начать. Существует, правда, трансцендентальный синтез из одних лишь понятий, который опять-таки удается только философу, но он касается лишь вещи вообще, при наличии которой восприятие ее может принадлежать к возможному опыту. Но в математических проблемах речь идет не об этом и вообще не о существовании, а о свойствах предмета самих по себе, лишь поскольку они связаны с его понятием.

В приведенном примере мы старались только ясно показать, как велико различие между дискурсивным применением разума согласно понятиям и интуитивным применением его посредством конструирования понятий. Естественно, возникает вопрос, какова причина, делающая необходимым такое двойное применение разума, и по каким условиям можно узнать, имеет ли место только первое или также и второе применение разума.

Все наше познание относится в конечном счете к возможным созерцаниям, так как только посредством них дается предмет. Априорное понятие (неэмпирическое понятие) или уже содержит в себе чистое созерцание, и тогда оно может быть конструировано, или же оно не заключает в себе ничего, кроме синтеза возможных созерцаний, которые a priori не даны, и тогда можно посредством него судить синтетически и a priori, однако лишь дискурсивно согласно понятиям и никогда интуитивно, т. е. посредством конструирования понятия.

Но из всех созерцаний дана a priori одна лишь форма явлений — пространство и время; и понятие о них как о quanta можно показать в созерцании, т. е. конструировать, или вместе с их качеством (их фигура), или просто их количество (чистый синтез однородно многообразного) посредством числа. Материя же явлений, посредством которой даются нам *вещи* в пространстве и времени, может быть представлена только в восприятии, стало быть, a posteriori. Единственное понятие, представляющее a priori это эмпирическое содержание явлений, есть понятие *вещи вообще*, и априорное синтетическое знание о вещи может заклю-

чать в себе только правило синтеза того, что может быть дано восприятием a posteriori, но никогда не может доставить a priori созерцание реального предмета, так как такое созерцание необходимо должно быть эмпирическим.

Синтетические положения о *вещах* вообще, созерцание которых не может быть дано a priori, трансцендентальны. Поэтому трансцендентальные положения могут быть даны не посредством конструирования понятий, а только при помощи понятий a priori. Они содержат в себе только правило, по которому следует эмпирически искать некоторое синтетическое единство того, что не может быть наглядно представлено a priori ([единство] восприятий). Но ни одно из своих понятий они ни в каком случае не могут показать a priori, а достигают этого лишь a posteriori, посредством опыта, который становится возможным только на основании этих синтетических основоположений.

Если мы хотим судить о понятии синтетически, то мы должны выйти из этого понятия и прибегнуть к созерцанию, в котором оно дано. Действительно, если бы мы не шли дальше того, что содержится в понятии, то суждение было бы только аналитическим и сводилось бы к объяснению того, что действительно содержится в понятии. Но я могу перейти от понятия к соответствующему ему чистому или эмпирическому созерцанию, чтобы в нем рассмотреть понятие in concreto и узнать a priori или a posteriori то, что присуще его предмету. Первый прием есть рациональное и математическое познание посредством конструирования понятия, а второй прием есть лишь эмпирическое (механическое) познание, которое никогда не может дать необходимые и аподиктические положения. Я мог бы, например, расчленять свое эмпирическое понятие о золоте, но так я не продвинулся бы дальше перечисления всего того, что я действительно мыслю под этим словом; от этого мое знание, правда, логически усовершенствовалось бы, но не расширилось или не дополнилось бы. Однако, если я возьму материю, обозначаемую этим словом, я получаю восприятия, которые снабжают меня различными синтетическими, но эмпирически-

ми положениями. Математическое понятие треугольника я конструировал бы, т. е. дал бы в созерцании a priori, и таким путем получил бы синтетическое, но рациональное знание. Однако если мне дано трансцендентальное понятие реальности, субстанции, силы и т. д., то оно не обозначает ни эмпирического, ни чистого созерцания, а обозначает лишь синтез эмпирических созерцаний (которые, следовательно, не могут быть даны a priori); а поэтому, поскольку синтез не может продвинуться a priori к соответствующему ему созерцанию, из него не может также возникнуть никакое определяющее синтетическое положение, а может получиться только основоположение о синтезе* возможных эмпирических созерцаний. Следовательно, трансцендентальное положение есть синтетическое познание разумом согласно одним лишь понятиям и, стало быть, дискурсивное, так как только благодаря ему становится возможным всякое синтетическое единство эмпирического знания, но никакое созерцание посредством него a priori не дается.

Итак, существуют два способа применения разума, которые, несмотря на всеобщность познания и его априорное происхождение, общие и тому и другому, весьма различны в своем развитии именно потому, что в явлении, посредством которого нам даются все предметы, есть два элемента: форма созерцания (пространство и время), которая может быть познана и определена совершенно a priori, и материя (физическое), или содержание, которое означает нечто находящееся в пространстве и времени, стало быть, то, что содержит в себе существование и соответствует ощущению. Что касается содержания, которое может быть дано определенным образом только эмпирически, мы можем

* Посредством понятия причины я действительно выхожу за пределы эмпирического понятия о событии (о том, что происходит), однако не к созерцанию, показывающему in concreto понятие причины, а к условиям времени вообще, которые можно найти в опыте сообразно понятию причины. Следовательно, я действую только согласно понятиям и не могу действовать посредством конструирования понятий, так как понятие есть правило синтеза восприятий, которые не принадлежат к числу чистых созерцаний и потому не могут быть *даны* a priori.

иметь о нем a priori лишь неопределенное понятие синтеза возможных ощущений, поскольку они принадлежат к единству апперцепции (в возможном опыте). Что же касается формы, мы можем свои понятия определить a priori в созерцании, создавая себе в пространстве и времени посредством однородного синтеза самые предметы и рассматривая их только как quanta. Первое применение разума называется применением согласно понятиям; в нем мы можем достигнуть лишь того, что подводим явления по их реальному содержанию под понятия, тем самым явления могут быть определены не иначе как эмпирически, т. е. a posteriori (однако сообразно упомянутым понятиям как правилам эмпирического синтеза). Второе применение разума есть применение его посредством конструирования понятий, причем эти понятия, уже a priori направленные на созерцание, могут быть благодаря этому даны в определенной форме в чистом созерцании a priori и без всяких эмпирических данных. Рассмотрение всего существующего (вещи в пространстве или времени), есть ли оно количество или нет и в какой мере оно есть количество, дóлжно ли в нем представлять существование или отсутствие [существования], насколько это нечто (наполняющее пространство или время) есть первый субстрат или только определение, относится ли его существование к какой-нибудь другой вещи как причина или действие, изолировано ли оно от других вещей или находится во взаимной зависимости с ними, наконец, вопрос о возможности, действительности и необходимости этого существования или их противоположности — все это вопросы *познания разумом* посредством понятий, которое называется *философским*. Определить же a priori созерцание в пространстве (фигуру), делить время (продолжительность) или просто познать общее в синтезе одного и того же во времени и пространстве и возникающую отсюда величину созерцания вообще (число) — все это *задачи разума*, решаемые посредством конструирования понятий и называемые *математическими*.

Огромные успехи, достигаемые разумом посредством математики, естественно, возбуждают надежду, что если

не сама математика, то во всяком случае ее метод достигнет успеха также и вне области величин, так как она сводит все свои понятия к созерцаниям, которые она может дать a priori и посредством которых она может, так сказать, овладеть природой, тогда как чистая философия со своими дискурсивными априорными понятиями стряпает учения о природе, не будучи в состоянии сделать реальность своих понятий a priori созерцательной и тем самым достоверной. К тому же у мастеров математического искусства нет недостатка в уверенности в себе, да и общество возлагает большие надежды на их ловкость, лишь бы они попробовали взяться за это дело. Так как они вряд ли когда-либо философствовали по поводу своей математики (трудное дело!), то специфическое различие между указанными двумя видами применения разума вообще не приходит им в голову. Ходячие, эмпирически применяемые правила, которые они заимствуют у обыденного разума, они считают аксиомами. Откуда же получаются понятия пространства и времени, которыми они занимаются (как единственными первоначальными величинами),— этот вопрос вовсе не беспокоит их, и вообще им кажется бесполезным исследовать происхождение чистых рассудочных понятий и вместе с тем сферу их применения; они довольствуются тем, что пользуются ими. Во всем этом они правы, если только они не выходят за указанные им границы, а именно за пределы *природы*. В противном случае они незаметно переходят из области чувственности на непрочную почву чистых и даже трансцендентальных понятий (instabilis tellus, innabilis unda), где нельзя ни стоять, ни плавать, а можно только сделать несколько слабых шагов, от которых время не сохраняет ни малейшего следа, между тем как в математике они пролагают широкий путь, которым с уверенностью могут идти также и отдаленнейшие поколения.

Так как мы считаем своим долгом точно и с уверенностью определить границы чистого разума в его трансцендентальном применении, между тем как такого рода стремление обладает той особенностью, что, несмотря на самые настойчивые и ясные предостереже-

ния, все еще надеются, пока окончательно не отказываются от своего намерения, проникнуть за пределы опыта в заманчивые области интеллектуального,— то необходимо отнять как бы последний якорь у богатой воображением надежды и показать, что следование математическому методу в этом роде знания не может дать никакой выгоды, разве только то, что тем яснее откроются его собственные недостатки: хотя геометрия и философия подают друг другу руку в естествознании, тем не менее они совершенно отличны друг от друга и потому не могут копировать методы друг у друга.

Основательность математики зиждется на дефинициях, аксиомах и демонстрациях. Я ограничусь указанием на то, что ничто из перечисленного в том значении, какое оно имеет в математике, неприменимо в философии и не может быть предметом подражания, что геометр, пользуясь своим методом, может строить в философии лишь карточные домики, а философ со своим методом может породить в математике лишь болтовню; между тем задача философии именно в том и состоит, чтобы определять свои границы, и даже математик, если только его талант от природы не ограничен и выходит за рамки своего предмета, не может отвергнуть предостережений философии или пренебречь ими.

1. О *дефинициях*. *Давать дефиницию* — это значит, собственно, как видно из самого термина, давать первоначальное и полное изложение понятия вещи в его границах *. Согласно этим требованиям, *эмпирическое* понятие не поддается дефиниции — оно может быть только *объяснено*. Действительно, так как в эмпирическом понятии мы имеем лишь некоторые признаки того или иного вида предметов чувств, то мы никогда не уверены в том, не мыслится ли под словом, обозначаю-

* *Полнота* означает ясность и достаточность признаков; *границы* означают точность в том смысле, что признаков дается не более чем нужно для полного понятия; *первоначальное* означает, что определение границ ниоткуда не выводится и, следовательно, не нуждается в доказательстве, иначе предполагаемое объяснение не могло бы быть впереди всех суждений о предмете.

щим один и тот же предмет, в одном случае больше, а в другом меньше признаков его. Так, одни могут подразумевать в понятии *золото* кроме веса, цвета и ковкости еще и то, что золото не ржавеет, а другие, быть может, ничего не знают об этом свойстве его. Мы пользуемся некоторыми признаками лишь до тех пор, пока находим, что они достаточны для различения; новые же наблюдения заставляют устранять одни признаки и прибавлять другие, так что понятие никогда не остается в определенных границах. Было бы бесполезно давать дефиницию такого понятия, так как, например, если речь идет о воде и ее свойствах, мы не останавливаемся на том, что подразумевается под словом вода, а приступаем к опытам, и слово с теми немногими признаками, которые мы связываем с ним, оказывается только *обозначением*, но не понятием вещи, стало быть, даваемая здесь дефиниция понятия есть лишь определение слова. Во-вторых, понятия, данные a priori, например: субстанция, причина, право, справедливость и т. д., строго говоря, также не поддаются дефиниции. Действительно, я могу быть уверенным в том, что отчетливое представление о данном (еще смутном) понятии раскрыто полностью лишь в том случае, если я знаю, что оно адекватно предмету. Но так как понятие предмета, как оно дано, может содержать в себе много неясных представлений, которые мы упускаем из виду при анализе, хотя всегда используем на практике, то полнота анализа моего понятия всегда остается сомнительной и только на основании многих подтверждающих примеров может сделаться *предположительно*, но никогда не *аподиктически* достоверной. Вместо термина *дефиниция* я бы лучше пользовался более осторожным термином *экспозиция*, и под этим названием критик может до известной степени допустить дефиницию, сохраняя в то же время сомнения относительно ее полноты. Итак, если ни эмпирически, ни a priori данные понятия не поддаются дефиниции, то остаются лишь произвольно мыслимые понятия, на которых можно попытаться проделать этот фокус. В этом случае я всегда могу дать дефиницию своего понятия; в самом деле, я должен ведь знать, что́ имен-

но я хотел мыслить, так как я сам умышленно образовал понятие и оно не дано мне ни природой рассудка, ни опытом; однако при этом я не могу сказать, что таким путем я дал дефиницию действительного предмета. В самом деле, если понятие зависит от эмпирических условий, как, например, понятие корабельных часов, то предмет и возможность его еще не даны этим произвольным понятием; из своего понятия я не знаю даже, соответствует ли ему вообще предмет, и мое объяснение скорее может называться декларацией (моего замысла), чем дефиницией предмета. Таким образом, доступными дефиниции остаются только понятия, содержащие в себе произвольный синтез, который может быть конструирован a priori; стало быть, только математика имеет дефиниции. Действительно, предмет, который она мыслит, показан ею также a priori в созерцании, и этот предмет, несомненно, не может содержать в себе ни больше, ни меньше, чем понятие, так как понятие о предмете дается здесь дефиницией первоначально, т. е. так, что дефиниция ниоткуда не выводится. Немецкий язык имеет для понятий *expositio, explicatio, declaratio* и *definitio* только один термин — Erklärung; поэтому мы должны несколько отступить от строгости требования, так как мы отказали философским объяснениям в почетном имени дефиниций и хотим свести все это замечание к тому, что философские дефиниции осуществляются только в виде экспозиции данных нам понятий, а математические — в виде конструирования первоначально созданных понятий; первые осуществляются лишь аналитически путем расчленения (завершенность которого не обладает аподиктической достоверностью), а вторые — синтетически; следовательно, математические дефиниции *создают* само понятие, а философские — только *объясняют* его. Отсюда следует:

a) что в философии нельзя, подражая математике, начинать с дефиниций, разве только в виде попытки. В самом деле, так как дефиниция есть расчленение данных понятий, то эти понятия, хотя еще и смутно, предваряют [другие], и неполная экспозиция предшествует полной, причем из немногих признаков, извлеченных нами из неполного еще расчленения, мы уже

многое можем вывести раньше, чем придем к полной экспозиции, т. е. к дефиниции; словом, в философии дефиниция со всей ее определенностью и ясностью должна скорее завершать труд, чем начинать его *. Наоборот, в математике до дефиниции мы не имеем никакого понятия, так как оно только дается дефиницией; следовательно, математика должна и всегда может начинать с дефиниций.

b) Математические дефиниции никогда не могут быть ошибочными. Действительно, так как в математике понятие впервые дается дефиницией, то оно содержит в себе именно то, что указывается в нем дефиницией. Но хотя по содержанию в ней не может быть ничего неправильного, тем не менее иногда, правда лишь изредка, она может иметь пробел в форме (в которую она облекается), а именно в отношении точности. Так, общепринятая дефиниция окружности как *кривой* линии, все точки которой находятся на одинаковом расстоянии от одной и той же точки (от центра), заключает в себе тот недостаток, что в ней без всякой нужды введено определение *кривизны*. В самом деле, должна быть особая, выводимая из дефиниции и легко доказуемая теорема о том, что всякая линия, все точки которой находятся на одинаковом расстоянии от одной и той же точки, есть кривая (ни одна часть ее не есть прямая). Аналитические дефиниции, наоборот, могут заключать в себе самые разнообразные ошибки или потому, что вносят признаки, в действительности не со-

---

* Философия кишит ошибочными дефинициями, особенно такими, которые, правда, действительно содержат в себе элементы для дефиниции, однако еще не во всей полноте. Если бы мы совсем не могли оперировать понятием, пока не дали его дефиниции, то всему философствованию пришлось бы плохо. Но так как, насколько хватает элементов (расчленения), их можно всегда применять верно и надежно, то и недостаточные дефиниции, т. е. положения, собственно, еще не составляющие дефиниции, однако истинные и потому приближающиеся к дефиниции, могут быть хорошо использованы. В математике дефиниция относится ad esse, а в философии ad melius esse. Дойти до дефиниции приятно, однако нередко очень трудно. Юристы и до сих пор ищут дефиницию для своего понятия права.

державшиеся в понятии, или потому, что им недостает полноты, составляющей суть дефиниции, так как мы не можем быть вполне уверены в завершенности своего расчленения. Поэтому философия не может подражать методу математики в построении дефиниций.

2. Об *аксиомах*. Аксиомы суть априорные синтетические основоположения, поскольку они непосредственно достоверны. Понятие нельзя синтетически и тем не менее непосредственно связать с другим понятием, так как для того, чтобы иметь возможность выйти за пределы понятия, нужно иметь какое-то третье, опосредствующее знание. А так как философия есть только познание разумом согласно понятиям, то в ней нельзя найти ни одного основоположения, которое заслуживало бы названия аксиомы. Наоборот, математика может иметь аксиомы, так как посредством конструирования понятий она может в созерцании предмета a priori и непосредственно связать его предикаты, как, например, [в утверждении], что три точки всегда лежат в одной плоскости. Синтетическое же основоположение из одних лишь понятий, например утверждение, что все, что происходит, имеет причину, никогда не может быть непосредственно достоверным, так как я вынужден искать что-то третье, а именно условие временнóго определения в опыте, и не могу познать такое основоположение прямо, непосредственно из одних лишь понятий. Следовательно, дискурсивные основоположения — это совсем не то, что интуитивные, т. е. что аксиомы. Первые всегда нуждаются еще в дедукции, тогда как вторые вполне могут обойтись без нее; и так как именно поэтому интуитивные основоположения наглядны, философские же основоположения, несмотря на всю свою достоверность, никогда не могут претендовать на наглядность, то синтетические положения чистого и трансцендентального разума бесконечно далеки от того, чтобы быть столь же очевидными (как это настойчиво утверждают), как положение *дважды два четыре*. Правда, в аналитике, приводя таблицу основоположений чистого рассудка, я упоминал также о некоторых аксиомах созерцания; однако указанное там основоположение само не есть аксиома, а служит только для

того, чтобы указать принцип возможности аксиом вообще, и само было лишь основоположением, исходящим из понятий. Действительно, в трансцендентальной философии даже возможность математики должна быть разъяснена. Итак, философия не имеет никаких аксиом и никогда не может предписывать столь безоговорочно свои основоположения a priori, а должна стараться обосновать свое право на них посредством основательной дедукции.

3. О *демонстрациях*. Только аподиктические доказательства, поскольку они интуитивны, могут называться демонстрациями. Опыт показывает нам, что́ существует, однако из него мы не узнаем, что оно не может быть иным. Поэтому эмпирические доводы не могут дать аподиктическое доказательство. А из априорных понятий (в дискурсивном знании) никогда не может возникнуть наглядная достоверность, т. е. очевидность, хотя бы суждение и было вообще-то аподиктически достоверным. Следовательно, только в математике имеются демонстрации, так как она выводит свои знания не из понятий, а из конструирования их, т. е. из созерцания, которое может быть дано a priori соответственно понятиям. Даже действия алгебры с уравнениями, из которых она посредством редукции получает истину вместе с доказательством, представляют собой если не геометрическое, то все же конструирование с помощью символов, в котором понятия, в особенности понятия об отношении между величинами, выражены в созерцании знаками, и, таким образом, не говоря уже об эвристическом [значении этого метода], все выводы гарантированы от ошибок тем, что каждый из них показан наглядно. Философское же познание неизбежно лишено этого преимущества, так как ему приходится рассматривать общее всегда in abstracto (посредством понятий), тогда как математика может исследовать общее in concreto (в единичном созерцании) и тем не менее с помощью чистого представления a priori, причем всякая ошибка становится очевидной. Поэтому первый вид доказательств я предпочел бы называть *акроаматическими* (дискурсивными) доказательствами, так как они ведутся только посредством слов (предмета в мыш-

лении), а не *демонстрациями*, которые, как видно из самого термина, развиваются в созерцании предмета.

Из всего этого следует, что природе философии, особенно в сфере чистого разума, вовсе не подобает упорствовать в догматизме и украшать себя титулами и знаками отличия математики, к ордену которой она не принадлежит, хотя имеет основание надеяться на родственное единение с ней. Такие пустые притязания никогда не могут быть осуществлены в ней и скорее мешают ее цели раскрыть иллюзии разума, не видящего своих границ, и достаточным разъяснением наших понятий низвести самомнение спекуляции до скромного, но основательного самопознания. Следовательно, в своих трансцендентальных попытках разум не будет в состоянии смотреть вперед так уверенно, как если бы пройденный им путь совершенно прямо вел к цели, и на положенные в основу посылки он не может опираться так решительно, чтобы у него не было надобности часто оглядываться назад и обращать внимание на то, не обнаружились ли в процессе умозаключения ошибки, которые были упущены в принципах и заставляют или точнее определить принципы, или совершенно изменить их.

Все аподиктические положения (как полученные путем доказательства, так и непосредственно достоверные) я делю на *догмы* и *матемы*. Синтетические положения, прямо полученные из понятий, суть *догмы*, а синтетические положения, полученные путем конструирования понятий, суть *матемы*. Аналитические суждения не дают нам, собственно, большего знания о предмете, чем то, которое содержится уже в нашем понятии о нем, так как они не расширяют знания за пределы понятия субъекта, а только разъясняют это понятие. Потому они и не могут в собственном смысле слова называться догмами (этот термин можно, пожалуй, перевести словами *установленное положение*). А из упомянутых двух видов априорных синтетических положений согласно общепринятому словоупотреблению могут так называться те, что принадлежат только к философскому знанию, и вряд ли можно назвать догмами положения

арифметики или геометрии. Следовательно, наше объяснение, что догматическими могут называться только суждения, основанные на понятиях, а не на конструировании понятий, подтверждается этим словоупотреблением.

Весь чистый разум в своем лишь спекулятивном применении не содержит ни одного синтетического суждения, непосредственно основанного на понятиях. Действительно, посредством идей он не способен, как мы показали, создать ни одного синтетического суждения, которое имело бы объективную значимость; а посредством рассудочных понятий он создает, правда, надежные основоположения, однако не прямо из понятий, а всегда лишь косвенно, через отношение этих понятий к чему-то совершенно случайному, а именно к *возможному опыту;* если предполагается опыт (нечто как предмет возможного опыта), то они, конечно, аподиктически достоверны, но сами по себе (прямо) они даже не могут быть познаны a priori. Так, положение *все происходящее имеет причину* никто не может как следует усмотреть из одних этих данных понятий. Поэтому оно не есть догма, хотя с другой точки зрения, а именно в единственной сфере своего возможного применения, т. е. в сфере опыта, оно вполне может быть доказано аподиктически. Но, хотя его и до́лжно доказать, оно называется *основоположением* (Grundsatz), а не *теоремой* (Lehrsatz), так как оно обладает тем особенным свойством, что только оно делает возможным само основание своего доказательства, а именно опыт, и всегда должно предполагаться при нем.

Если в спекулятивном применении чистого разума нет никаких догм также и по содержанию, то всякий *догматический* метод, заимствован ли он из математики или изобретен самостоятельно, сам по себе непригоден для него. Действительно, он только скрывает ошибки и заблуждения и обманывает философию, подлинная цель которой состоит в том, чтобы проливать самый ясный свет на все шаги разума. Тем не менее метод [философии] всегда может быть *систематическим.* Действительно, наш разум (субъективно) сам есть система, однако в своем чистом применении, посредством одних

лишь понятий, он есть лишь система исследования, исходящая из основоположений о единстве, материал для которого может быть дан только опытом. Но о собственном методе трансцендентальной философии здесь ничего нельзя сказать, так как мы занимаемся только критикой своих способностей, дабы узнать, можем ли мы вообще строить и как высоко мы можем возвести здание из имеющегося у нас материала (из чистых априорных понятий).

ПЕРВОЙ ГЛАВЫ РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

Дисциплина чистого разума в его полемическом применении

Во всех своих начинаниях разум должен подвергать себя критике и никакими запретами не может нарушать ее свободы, не нанося вреда самому себе и не навлекая на себя нехороших подозрений. Здесь нет ничего столь важного по своей полезности и столь священного, что имело бы право уклоняться от этого испытующего и ревизующего исследования, не признающего никаких авторитетов. На этой свободе основывается само существование разума, не имеющего никакой диктаторской власти, и его приговоры всегда есть не что иное, как согласие свободных граждан, из которых каждый должен иметь возможность выражать свои сомнения и даже без стеснения налагать свое veto.

Но хотя разум никогда не может *уклониться* от критики, он не всегда имеет основание *опасаться* ее. В своем догматическом (не математическом) применении чистый разум не настолько отдает себе отчет в самом точном соблюдении своих высших законов, чтобы выступать перед критическим оком высшего и творящего суд разума без боязни и сохраняя свои притязания на догматический авторитет.

Но все обстоит иначе, когда он имеет дело не с цензурой судьи, а с притязаниями своего согражданина и должен только защищаться против них. Действительно, эти притязания тоже хотят быть догматическими, если не в виде утверждения, как первые, то в виде отрица-

ния, и потому здесь имеет место оправдание κατ' ἄνθρωπον, ограждающее от всяких опасностей и дающее право на владение, которое может не опасаться чужих притязаний, хотя само оно не может быть в достаточной степени доказано κατ' ἀλήθειαν.

Под полемическим применением чистого разума я понимаю защиту его положений против догматического отрицания их. Здесь дело не в том, что его утверждения, быть может, также ложны, а только в том, что никто не может с аподиктической достоверностью (или хотя бы только с большей вероятностью) утверждать противоположное. Ведь мы владеем чем-то не по чьей-либо милости, если, имея, правда, недостаточно прав на это, мы все же совершенно уверены, что никто не может доказать незаконность нашего владения.

Есть нечто печальное и удручающее в том, что вообще существует антитетика чистого разума и что разум, высшее судилище для [решения] всех споров, вынужден вступать в спор с самим собой. Выше мы имели, правда, перед собой такую мнимую антитетику, но оказалось, что она основывается на недоразумении, возникшем оттого, что согласно распространенному предрассудку явления принимались за вещи в себе и затем выставлялось требование абсолютной полноты их синтеза в той или другой форме (которая, однако, и в той и в другой форме одинаково была невозможна), чего, однако, вовсе нельзя ожидать от явлений. Следовательно, в этом случае не было никакого действительного *противоречия разума* с самим собой в утверждениях *ряд явлений, которые даны сами по себе, имеет абсолютно первое начало* и *этот ряд существует абсолютно и сам по себе, без всякого начала;* действительно, оба положения совместимы, так как явления по своему существованию (как явления) *сами по себе* суть ничто, т. е. суть нечто противоречивое, и потому допущение их, естественно, влечет за собой противоречивые выводы.

Но мы не можем ссылаться на подобное недоразумение и таким образом улаживать спор разума, когда, например, теист утверждает, что *высшая сущность есть,* а атеист — что *высшей сущности нет,* или если в психологии одни утверждают, что все мыслящее обла-

дает абсолютным постоянным единством, следовательно, отличается от всякого преходящего материального единства, а другие утверждают, наоборот, что душа не есть нематериальное единство и не может быть изъята из сферы бренного. Действительно, в этих случаях предмет обсуждения свободен от всего постороннего, противоречащего его природе, и рассудок имеет здесь дело только с *вещами в себе,* а не с явлениями. Следовательно, здесь должно было бы быть настоящее противоречие, если бы только чистый разум мог найти в пользу отрицания нечто близкое основанию утверждения; в самом деле, что касается критики доводов догматического утверждения, то она может быть допущена без отказа от этих положений, так как все же в их пользу говорят интересы разума, между тем как противник не может сослаться на эти интересы.

Выдающиеся и вдумчивые люди (например, Зульцер[53]), чувствуя слабость прежних доказательств, часто выражали надежду, что со временем будут еще изобретены очевидные демонстрации двух кардинальных положений нашего чистого разума: есть бог, есть загробная жизнь. Я с этим не согласен, скорее я уверен, что этого никогда не случится. Действительно, откуда бы взял разум основания для таких синтетических утверждений, которые не касаются предметов опыта и его внутренней возможности? Но с другой стороны, аподиктически достоверно, что нет и не будет человека, который мог бы высказать *противоположные* утверждения с какой-либо вероятностью, а тем более догматически. Действительно, так как он мог бы доказать это только с помощью чистого разума, то он должен был бы взять на себя задачу доказать, что высшая сущность и мыслящий в нас субъект как чистая мысль (Intelligenz) *невозможны*. Но откуда же он брал бы знания, которые дали бы ему право судить таким образом синтетически о вещах за пределами всякого возможного опыта? Поэтому мы можем не беспокоиться, что кто-то когда-то докажет нам противоположное; следовательно, нам вовсе не нужно придумывать искусные доказательства, и мы всегда можем принять те положения, которые вполне согласуются со спекулятивным интересом нашего

разума в эмпирическом применении и, сверх того, служат единственным средством для соединения его с практическим интересом. Для противника (которого следует рассматривать здесь не только как критика) у нас всегда в запасе non liquet, которое неизбежно должно сбить его с толку, тогда как мы не мешаем ему обратить это замечание против нас, так как у нас в резерве всегда есть субъективная максима разума, которой недостает противнику, и под ее защитой мы можем спокойно и равнодушно смотреть на все его холостые выстрелы.

Таким образом, собственно, никакой антитетики чистого разума нет. Действительно, единственной ареной борьбы могла бы быть для него чистая теология и чистая психология; но эта почва не удерживает ни одного ратника в полной амуниции и с оружием, которого следовало бы бояться. Он может выступать только с насмешками и хвастовством, которые можно осмеять как детскую забаву. Это утешительное наблюдение вновь дает мужество разуму; иначе на что же он мог бы полагаться, если бы, призванный один устранять все заблуждения, он сам в себе был раздвоен, не имея надежды на мир и спокойное обладание [истиной]?

Все устроенное самой природой пригодно для какой-нибудь цели. Даже яды служат для того, чтобы преодолевать другие яды, зарождающиеся в самих соках нашего тела, и потому должны находиться в полной коллекции лекарственных средств (в аптеке). Возражения против уверенности и самомнения нашего чисто спекулятивного разума даны самой природой этого разума и, следовательно, должны иметь полезное назначение и цель, которой не следует пренебрегать. Почему некоторые предметы, хотя и связанные с нашими высшими интересами, поставлены провидением столь высоко, что нам дозволено только находить их в неясном восприятии, вызывающем в нас самих сомнения, отчего исследующий взор не столько удовлетворяется, сколько раздражается? Полезно ли отваживаться на дерзкие определения,— при такой перспективе это по меньшей мере сомнительно, быть может, даже вредно. Но всегда и без всякого сомнения полезно предоставить пытливому и испытующему разуму полную свободу, дабы он беспре-

пятственно мог обеспечивать свои интересы, чему способствует и то, что он ограничивает свои познания, и то, что он расширяет их, между тем как интересы его всякий раз страдают, когда вмешивается чужая рука, чтобы свернуть его с естественного для него пути к навязанным ему целям.

Поэтому предоставьте вашему противнику говорить только разумное и побивайте его только оружием разума. Что же касается добра (практического интереса), не беспокойтесь о нем; так как в чисто спекулятивном споре оно вовсе не замешано. Тогда спор обнаружит лишь некоторую антиномию разума, которая, коренясь в его природе, необходимо должна быть выслушана и исследована. Спор развивает антиномию, рассматривая ее предмет с двух сторон и исправляя ее суждение тем, что ограничивает это суждение. Спорным оказывается здесь не *предмет*, а *тон*. Действительно, на вашу долю остается еще достаточно, чтобы говорить языком твердой *веры*, оправдываемым перед самым строгим разумом, хотя вам и приходится покинуть язык *знания*.

Если бы спросить хладнокровного, как бы созданного для уравновешенных суждений Давида Юма: что побудило вас подорвать старательно подобранными сомнениями столь утешительное и полезное для человека убеждение в том, что у его разума достаточно проницательности для обоснования и определенного понимания высшей сущности? То он ответил бы: ничего, кроме намерения продвинуть разум в его самопознании и кроме некоторого недовольства насилием, производимым над разумом, когда им хвастаются и вместе с тем мешают ему искренне признать свои слабости, открывающиеся ему при проверке самого себя. Но задайте вопрос Пристли, преданному одним только принципам *эмпирического* применения разума и питающему отвращение ко всякой трансцендентальной спекуляции, что́ его побудило подрывать свободу и бессмертие нашей души (надежда на загробную жизнь есть у него лишь ожидание чуда воскресения), эти основы всякой религии, и он, сам будучи благочестивым и ревностным проповедником религии, сошлется лишь на интерес разума, которому мы наносим ущерб, если хотим изъять

некоторые предметы из сферы законов материальной природы, единственной, которую мы можем точно познать и определить. Было бы, по-видимому, несправедливо поносить этого мыслителя, умевшего соединить свое парадоксальное утверждение с целями религии, и оскорблять благонамеренного человека за то, что он не может ориентироваться, как только покидает область естествознания. Но такое же благосклонное отношение должно выпасть также и на долю не менее благомыслящего и по всему нравственному характеру безупречного Юма, который не может отказаться от своих отвлеченных спекуляций, так как он совершенно правильно полагает, что предмет их находится вне пределов естествознания, в сфере чистых идей.

Что же нужно сделать здесь, в особенности в виду опасности, которая, как кажется, грозит общему благу? Нет более естественного и более справедливого решения, чем то, какое вам предстоит сделать по этому вопросу. Предоставьте этим людям делать свое дело; если они обнаружат талант, если они произведут глубокие и новые исследования, одним словом, если только они будут говорить разумное, то разум от этого всегда выиграет. Если же вы хватаетесь за другие средства, кроме средств непринужденного разума, если вы кричите о государственной измене, если вы созываете, как будто для тушения пожара, простых людей, ничего не понимающих в столь тонких вопросах,— то вы ставите себя в смешное положение. Действительно, речь идет здесь не о том, что полезно или вредно общему благу, а только о том, как далеко может пойти разум в своей отвлекающейся от всякого интереса спекуляции, и о том, можно ли на нее сколько-нибудь рассчитывать или лучше совсем отказаться от нее в пользу практического. Таким образом, вместо того чтобы размахивать мечом, лучше спокойно присматривайтесь из безопасного убежища критики к этому спору, который для борющихся утомителен, а вас развлекает и при несомненно бескровном исходе должен быть полезным для ваших взглядов. Было бы ведь нелепо ожидать от разума разъяснений и в то же время заведомо предписывать ему, на какую сторону он непременно должен стать. К тому же разум

уже самопроизвольно до такой степени укрощается и удерживается в границах самим же разумом, что вам нет нужды призывать стражу, чтобы противопоставить общественную силу той стороне, перевес которой кажется вам опасным. В этой диалектике не бывает побед, которые давали бы вам повод беспокоиться.

Разум даже нуждается в таком споре, и было бы желательно, чтобы этот спор велся своевременно и публично, пользуясь неограниченной свободой. Тем раньше в таком случае развилась бы зрелая критика, при появлении которой все эти столкновения сами собой должны исчезнуть, так как спорящие поймут свое ослепление и предрассудки, разъединявшие их.

В человеческой природе есть некоторая порочность, которая в конце концов, как и все исходящее из природы, должна содержать в себе задатки к добрым целям; я говорю о склонности [человека] скрывать свои настоящие чувства и выставлять напоказ другие, считающиеся благородными и похвальными. Без сомнения, благодаря этой склонности скрывать свою природу и придавать себе лучший вид люди не только *цивилизовались*, но и постепенно в известной степени *морализировались*, так как, не будучи в состоянии сорвать маску благопристойности, честности и благонравия, всякий находил для себя школу для совершенствования в мнимых примерах добра, которые он видел среди окружающих. Однако эта склонность показывать себя лучше, чем на самом деле, и высказывать убеждения, которых в действительности нет, служит только *предварительно* для того, чтобы вывести человека из грубости и заставить его сначала по крайней мере усвоить *манеры* добра, известного ему, а затем, когда правильные основоположения уже развились и вошли в образ мышления, эта лживость должна быть постепенно искоренена, потому что иначе она развращает душу и не дает добрым чувствам подняться из-под сорной травы красивой внешности.

Мне жаль, что ту же самую порочность, притворство и лицемерие я наблюдаю даже в проявлениях спекулятивного способа мышления, хотя здесь люди встречают гораздо меньше препятствий высказывать искрен-

не и откровенно, как и подобает, свой взгляды и не имеют никаких выгод поступать иначе. В самом деле, что же может быть вреднее для познания, как сообщать друг другу даже мысли извращенно, скрывать испытываемые нами сомнения в собственных наших утверждениях или придавать видимость очевидности доводам, которые не удовлетворяют нас самих? Но пока эти тайные козни имеют своим источником только личное тщеславие человека (что нередко имеет место в спекулятивных суждениях, не представляющих особенного интереса и нелегко доказуемых с аподиктической достоверностью), их *публичному одобрению* противостоит тщеславие других людей, и в конце концов результат получается такой же, какой был бы достигнут, правда, значительно раньше, при самых благородных чувствах и искренности. Но в тех случаях, когда простые люди полагают, что хитроумные софисты замышляют не более и не менее как подкоп под самые основы общественного благополучия, им кажется не только умным, но и позволительным и даже похвальным помогать доброму делу хотя бы мнимыми доводами, а не оставлять предполагаемому противнику добра даже и тех преимуществ, которые появились бы у него, если бы мы умерили свой тон до степени лишь практического убеждения и признались, что у нас нет спекулятивной и аподиктической достоверности. Однако мне думается, что труднее всего согласовать хитрость, притворство и обман с намерением отстоять доброе дело. Чтобы при взвешивании доводов разума в чистой спекуляции все было честно — это самое меньшее, чего можно требовать. Но если бы можно было твердо рассчитывать хотя бы на это меньшее, то спор спекулятивного разума по поводу важных вопросов о боге, бессмертии (души) и свободе был бы или давно решен, или близок к разрешению. Так нередко благородные чувства обратно пропорциональны достоинству самого дела, и это дело, быть может, имеет больше искренних и честных противников, чем защитников.

Итак, допуская, что есть читатели, которые не хотят защищать правое дело неправыми путями, я считаю, согласно основоположениям нашей критики, ре-

шенным, что, когда мы обращаем внимание не на то, что происходит, а на то, что по справедливости должно было бы происходить, не должно быть никакой полемики чистого разума. В самом деле, как могут два человека вести спор о вещи, реальность которой ни один из них не может показать в действительном или хотя бы только возможном опыте, о вещи, которую они вынашивают в себе лишь как идею, стараясь добыть из нее нечто *бóльшее*, чем идея, а именно действительность самого предмета? Какими способами могли бы они выпутаться из спора, если ни один из них не может даже сделать свои положения (Sache) понятными и достоверными, а может только нападать на положения своего противника и опровергать их? Такова ведь судьба всех утверждений чистого разума; так как они выходят за пределы условий всякого возможного опыта, вне которых нельзя найти никакого подтверждения истины, но в то же время вынуждены пользоваться законами рассудка, которые предназначены только для эмпирического применения и без которых, однако, нельзя сделать ни одного шага в синтетическом мышлении, то они постоянно открывают противнику свои слабые стороны и каждый может использовать слабость своего противника.

Критику чистого разума можно рассматривать как настоящее судилище для всех его споров; действительно, в эти споры, непосредственно касающиеся объектов, она не вмешивается, а предназначена для того, чтобы определить права разума вообще и судить о них по основоположениям его первой инстанции.

Без критики разум находится как бы в естественном состоянии и может отстоять свои утверждения и претензии или обеспечить их не иначе как посредством *войны*. Наоборот, критика, заимствуя все решения из основных правил его собственного установления, авторитет которого не может быть подвергнут сомнению, создает нам спокойствие правового состояния, при котором надлежит вести наши споры не иначе как в виде *процесса*. В естественном состоянии конец спору кладет *победа*, которой хвалятся обе стороны и за которой большей частью следует лишь непрочный мир, устанавли-

ваемый вмешавшимся в дело начальством; в правовом же состоянии дело кончается *приговором,* который, проникая здесь в самый источник споров, должен обеспечить вечный мир. Сами бесконечные споры чисто догматического разума побуждают в конце концов искать спокойствия в какой-нибудь критике этого разума и в законодательстве, основывающемся на ней. Так, Гоббс утверждал, что естественное состояние есть состояние несправедливости и насилия и совершенно необходимо покинуть его, чтобы подчиниться силе закона, который единственно ограничивает нашу свободу так, что она может существовать в согласии со свободой всякого другого и тем самым с общим благом.

К этой свободе относится также и свобода высказывать свои мысли и сомнения, которых не можешь разрешить самостоятельно, для публичного обсуждения и не подвергаться за это обвинениям как беспокойный и опасный [для общества] гражданин. Эта свобода вытекает уже из коренных прав человеческого разума, не признающего никакого судьи, кроме само́го общечеловеческого разума, в котором всякий имеет голос; и так как от этого разума зависит всякое улучшение, какое возможно в нашем состоянии, то это право священно и никто не смеет ограничивать его. Да и неумно кричать об опасности тех или иных смелых утверждений или дерзновенных нападок на взгляды, одобряемые большей и лучшей частью простых людей: ведь это значит придавать подобным утверждениям такое значение, какого они вовсе не имеют. Когда я слышу, что какой-нибудь выдающийся ум старается опровергнуть свободу человеческой воли, надежду на загробную жизнь и бытие бога, то я жадно стремлюсь прочитать [его] книгу, так как ожидаю, что благодаря его таланту мои знания расширятся. Я заранее уже совершенно уверен, что он не решит своей задачи, не потому, что я воображаю, будто я уже обладаю неопровержимыми доказательствами в пользу этих важных положений, а потому, что трансцендентальная критика, открывая мне все ресурсы нашего чистого разума, полностью убедила меня в том, что так же как разум совершенно недостаточен для обоснования утвердительных положений в этой области,

точно так же и еще в меньшей степени он неспособен дать отрицательный ответ на эти вопросы. Действительно, откуда же так называемый вольнодумец может заимствовать, например, свое знание, что высшей сущности нет? Это положение лежит вне сферы возможного опыта и потому также за пределами всякого человеческого познания. Догматического защитника доброго дела против этого врага я бы вовсе не стал читать, так как я заранее знаю, что он будет нападать на мнимые доводы противника лишь для того, чтобы расчистить путь своим доводам, кроме того, обычная иллюзия не дает столько материала для новых замечаний, сколько необыкновенная и остроумно придуманная. Противник же религии, будучи по-своему догматиком, мог бы дать хорошее упражнение для моей критики и послужить поводом к исправлению некоторых ее основоположений, причем у меня нет никаких оснований опасаться его.

Но не следует ли по крайней мере предостерегать от подобных сочинений молодежь, которая доверена академическому обучению, и удерживать ее от раннего знакомства со столь опасными положениями, пока ее способность суждения не созрела или, вернее, пока учение, которое желают втолковать ей, не укоренилось в ней настолько прочно, чтобы твердо противостоять всяким противоположным убеждениям, откуда бы они ни исходили?

Если бы в вопросах чистого разума приходилось навсегда оставаться при догматическом методе и если бы опровержение мнений противника должно было, собственно, быть полемическим, т. е. если бы вступали в бой, вооружась доводами в пользу противоположных утверждений, то в таком случае, конечно, было бы чрезвычайно полезно *для данного момента*, хотя вместе с тем напрасно и бесплодно *для будущего времени*, взять ненадолго под опеку разум молодежи и охранять его по крайней мере в этот период от искушений. Но если впоследствии любопытство или мода века даст ей в руки подобные сочинения, устоят ли тогда эти юношеские убеждения? Тот, кто приносит с собой только догматическое оружие для отражения нападок со стороны

противника и не умеет развернуть скрытую диалектику, присущую ему не менее, чем противнику, видит, как сталкиваются мнимые доводы, имеющие то преимущество, что они новые, и противоположные им мнимые доводы, утратившие уже это преимущество и скорее возбуждающие подозрение в том, что они злоупотребляли легковерием молодости. Тогда юноше кажется, будто лучшее средство доказать, что он вышел из детского возраста,— это пренебречь такими доброжелательными предостережениями, и, привыкнув к догматизму, он жадными глотками пьет яд, догматически разрушающий его основоположения.

В академическом обучении должно происходить нечто прямо противоположное тому, что здесь рекомендуется, но, разумеется, лишь при условии основательного обучения критике чистого разума. Действительно, чтобы как можно раньше применить к делу ее принципы и показать достаточность их даже при величайшей диалектической видимости, крайне необходимо направить все столь страшные для догматика нападки против хотя и слабого, но просвещенного критикой разума ученика и заставить его попытаться проверить неосновательные убеждения противника шаг за шагом с помощью основоположений критики. Ему нетрудно будет рассеять их как дым, и, таким образом, он рано почувствует свою силу полностью предохранять себя от подобных вредных иллюзий, которые в конце концов должны потерять для него всякую притягательность. Правда, те же удары, которые разрушают здание противника, должны быть столь же губительными и для его собственных спекулятивных строений, если только он задумает возвести их; тем не менее он может вовсе не беспокоиться об этом: ему не нужно жить в них, так как перед ним открывается вид на практическое поприще, где он с полным основанием может надеяться найти более твердую почву, дабы на ней воздвигнуть свою разумную и благотворную систему.

Таким образом, в сфере чистого разума не бывает настоящей полемики. Обе стороны толкут воду в ступе и дерутся со своими тенями, так как они выходят за

пределы природы, туда, где для их догматических уловок нет ничего, что можно было бы схватить и удержать. Они могут бороться сколько угодно; тени, разрубаемые ими, мгновенно срастаются вновь, как герои в Валгалле, чтобы опять развлекаться бескровными битвами.

Однако чистый разум не имеет также дозволенного скептического применения, которое можно было бы назвать основоположением о *нейтральности* при всех его спорах. Подстрекать разум против самого себя, доставлять оружие обеим его сторонам и затем спокойно и с насмешкой наблюдать их разгоряченную борьбу — это с догматической точки зрения есть неблаговидное занятие и проявление злорадства и коварства. Но если мы замечаем непреодолимое ослепление и высокомерие умствующих людей, не желающее считаться ни с какой критикой, то у нас действительно нет иного средства, как противопоставить хвастовству одной стороны другое хвастовство, опирающееся на точно такие же права, дабы противодействием врага по крайней мере привести разум в замешательство, вызвать у него некоторое сомнение насчет его притязаний и заставить его выслушать критику. Но попытка оставить его навсегда при этих сомнениях и намереваться рекомендовать убеждение и признание в своем незнании не только как целебное средство против догматического самомнения, но и как способ закончить спор разума с самим собой была бы безуспешна и никак не вела бы к успокоению разума; она может быть только средством пробуждения разума от его сладкого догматического сна, дабы подвергнуть его состояние более тщательному исследованию. Но этот скептический прием избавить себя от скучного занятия разума кажется как бы кратчайшим путем к достижению постоянного философского спокойствия; по крайней мере этим торным путем охотно идут те, кто надеется придать себе философский авторитет насмешливым пренебрежением ко всем исследованиям этого рода; поэтому я считаю необходимым обрисовать отличительные свойства этого способа мышления.

О невозможности скептического удовлетворения внутренне раздвоенного чистого разума

Сознание своего неведения (если оно не познается как необходимое), вместо того чтобы положить конец нашим исследованиям, скорее побуждает к ним. Всякое неведение есть или незнание вещей, или незнание назначения и границ нашего познания. Если неведение случайно, то оно побуждает нас в первом случае к *догматическому* исследованию вещей (предметов), а во втором случае — к *критическому* исследованию границ нашего возможного познания. Если же наше неведение безусловно необходимо и потому освобождает нас от всякого дальнейшего исследования, то это можно установить не эмпирически, путем *наблюдения*, а только критически, путем *отыскания* первоисточников нашего познания. Следовательно, определение границ нашего разума можно произвести только соответственно априорным основаниям; то ограничение его, которое есть лишь неопределенное знание о никогда полностью не устранимом неведении, может быть установлено также и a posteriori, на основании того, что́ при всяком нашем знании все еще должно быть познано. Первый вид знания о своем неведении, возможного только посредством критики самого разума, есть, следовательно, *наука*, а второй вид знания о своем неведении есть не более как *восприятие*, о котором нельзя сказать, какие выводы из него можно сделать. Если я представляю себе поверхность Земли (согласно чувственной видимости) как тарелку, то я не могу знать, как далеко она простирается. Но опыт показывает мне, что, куда бы я ни пошел, я всегда вижу вокруг себя пространство, в котором я мог бы идти дальше; таким образом, я вижу ограниченность моего каждый раз действительного знания о Земле, но не границы всего возможного описания Земли. Но если я достиг уже знания того, что Земля есть шар и что ее поверхность есть поверхность шара, то я и из небольшой ее части, например из величины одного градуса, могу точно и по априорным принципам познать диаметр, а посредством него — и все границы Земли, т. е. ее поверхность; и, хотя я не имею сведений

о предметах на этой поверхности, я знаю тем не менее длину ее окружности, величину и пределы.

Совокупность всех возможных предметов для нашего познания представляется нам в виде плоскости, которая имеет свой кажущийся горизонт, а именно то, что охватывает ее всю, и называется это понятием разума об абсолютной целокупности. Эмпирически достигнуть всего этого в целом невозможно, а все попытки определить его a priori согласно некоторому принципу были тщетны. Тем не менее все вопросы нашего чистого разума относятся к тому, что может находиться за пределами этого горизонта или по крайней мере на его границе.

Знаменитый Давид Юм был одним из этих географов человеческого разума и надеялся полностью решить все эти вопросы тем, что вынес их за этот горизонт, которого, однако, он не в состоянии был определить. Он особенно занимался основоположением о причинности и совершенно правильно утверждал, что истинность его (не говоря уже об объективной значимости понятия действующей причины вообще) вовсе не опирается на какое-нибудь усмотрение, т. е. на априорное знание, и что поэтому значение упомянутому закону придает вовсе не необходимость его, а только всеобщая применимость его в опыте и возникающая отсюда субъективная необходимость, которую Юм называет привычкой. Из неспособности нашего разума придавать этому основоположению применение, выходящее за пределы всякого опыта, он заключал о несостоятельности всех притязаний разума вообще выйти за пределы эмпирического.

Подобный способ подвергать факты разума проверке и, по усмотрению, порицать их можно назвать *цензурой* разума. Совершенно очевидно, что эта цензура неизбежно приводит к тому, что *сомнению* подвергается всякое трансцендентное применение основоположений. Однако это лишь второй шаг, далеко еще не завершающий дела. Первый шаг в вопросах чистого разума, характеризующий детский возраст его, есть *догматизм*. Только что указанный второй шаг есть *скептицизм*; он свидетельствует об осмотрительности способности суж-

дения, проходящей школу опыта. Однако необходим еще третий шаг, возможный лишь для вполне зрелой способности суждения, в основе которой лежат твердые и испытанные с точки зрения их всеобщности максимы; этот шаг состоит в том, что не фактам разума, а самому разуму дается оценка с точки зрения всей его способности и пригодности к чистым априорным знаниям. Это не цензура, а *критика* разума, посредством которой не только угадываются, но доказываются на основе принципов не только *пределы*, а определенные *границы* разума, не одно лишь неведение в той или другой области, а неведение во всех возможных вопросах определенного рода. Таким образом, скептицизм есть привал для человеческого разума, где он может обдумать свое догматическое странствование и набросать план местности, где он находится, чтобы избрать дальнейший свой путь с большей уверенностью, но это вовсе не место для постоянного пребывания; такая резиденция может быть там, где достигнута полная достоверность познания самих предметов или границ, в которых заключено все наше знание о предметах.

Наш разум не есть неопределимо далеко простирающаяся равнина, пределы которой известны лишь в общих чертах; скорее его следует сравнивать с шаром, радиус которого можно вычислить из кривизны дуги на его поверхности (из природы априорных синтетических положений), и отсюда уже определить с точностью его содержание и границы. Вне этого шара (сферы опыта) для разума нет объектов; даже вопросы о такого рода предполагаемых предметах касаются только субъективных принципов полного определения отношений, которые бывают между рассудочными понятиями в пределах этого шара.

Мы действительно обладаем априорными синтетическими знаниями, как это видно из основоположений рассудка, антиципирующих опыт. Тот, кто не в состоянии понять возможность их, может, правда, вначале сомневаться, действительно ли они присущи нам a priori; но он еще не имеет права видеть в этом их невозможность, пользуясь только силами рассудка, и признавать несостоятельными все шаги разума в этом на-

правлении. Он может только сказать: если бы мы усматривали их источник и подлинность, мы могли бы определить объем и границы нашего разума, а пока это не достигнуто, все утверждения разума высказаны наугад. Именно таким образом было бы обосновано всеобщее сомнение во всякой догматической философии, идущей своим путем без критики самого разума; но этим не полагался бы еще предел такому движению разума вперед, если оно было бы подготовлено и обеспечено лучшей закладкой основания. В самом деле, во-первых, все понятия и даже все вопросы, предлагаемые нам чистым разумом, находятся не в опыте, а только в самом разуме, и потому должна существовать возможность решения и понимания их, что касается их значимости или несостоятельности. Мы не имеем, во-вторых, права, полагая, будто решение этих задач заложено в природе вещей, отклонять их и отказываться от их дальнейшего исследования, ссылаясь на нашу неспособность; ведь один лишь разум породил в своих недрах самые эти идеи, и потому он сам должен дать отчет об их значении или диалектической видимости.

Всякая скептическая полемика, собственно, обращена только против сторонников догматизма, которые, не питая недоверия к своим первоначальным объективным принципам, т. е. не подвергая их критике, с важным видом продолжают свой путь; цель такой полемики состоит лишь в том, чтобы расстроить планы догматиков и привести их к самопознанию. Сама по себе в отношении того, что мы знаем и чего не можем знать, она ровно ничего не значит. Все неудачные догматические попытки разума суть факты, которые всегда полезно подвергать цензуре. Но отсюда нельзя делать вывод о надеждах разума на больший успех в будущем и о его притязаниях на такой успех; поэтому одна лишь цензура никогда не может привести к концу споры о правах человеческого разума.

Так как Юм был, пожалуй, самым проницательным из всех скептиков и так как, без сомнения, ничто так не повлияло на пробуждение основательного исследования разума, как его скептический метод, то полезно

обрисовать, насколько это соответствует моей задаче, ход умозаключений и заблуждений этого проницательного и достойного философа, которые вначале все же напали на след истины.

Юм, возможно, догадывался, что в определенного рода суждениях мы выходим за пределы нашего понятия о предмете, хотя никогда полностью не развил этой мысли. Такие суждения я назвал *синтетическими*. Нет ничего затруднительного в том, каким образом я могу посредством опыта выйти из понятия, которое я имел раньше. Опыт сам есть синтез восприятий, обогащающий мое понятие, которое я имею с помощью такого восприятия, другими прибавляемыми понятиями. Но мы полагаем, что можем также a priori выйти за пределы нашего понятия и расширить свое знание. Мы пытаемся сделать это или с помощью чистого рассудка в отношении того, что по крайней мере может быть *объектом опыта*, или даже с помощью чистого разума в отношении таких свойств вещей, а также в отношении существования таких предметов, которых никогда не бывает в опыте. Скептик Юм не различал этих двух видов суждений, хотя и должен был сделать это, и считал такое самообогащение понятий и, так сказать, самопорождение нашего рассудка (вместе с разумом) без оплодотворения опытом прямо невозможным; поэтому он считал все предполагаемые априорные принципы их воображаемыми и находил, что они не более как возникающая из опыта и его законов привычка, следовательно, эмпирические, т. е. сами по себе случайные, правила, которым мы приписываем мнимую необходимость и всеобщность. В обоснование этого странного положения он ссылался на всеми признаваемое основоположение об отношении причины к действию. Так как никакая способность рассудка не может вести нас от понятия чего-то одного к существованию чего-то другого, что было бы дано этим понятием всеобщим и необходимым образом, то отсюда он считал возможным делать вывод, что, кроме опыта, у нас нет ничего, что могло бы обогащать наши понятия и что давало бы право на такие a priori саморасширяющиеся суждения. Что лучи

солнца, освещающие воск, растопляют его, а глину делают более твердой, никакой рассудок не может угадать исходя из понятий, которые мы имели раньше об этих вещах, и тем более заключить об этом на основании законов, и только опыт может преподать нам такой закон. В трансцендентальной же логике мы видели, что, хотя *непосредственно* мы никогда не можем выйти за пределы содержания данного нам понятия, тем не менее мы можем совершенно a priori, правда по отношению к чему-то третьему, а именно по отношению к *возможному* опыту, но все же a priori, познать закон связи вещей друг с другом. Поэтому если воск, бывший прежде твердым, тает, то я могу a priori узнать, что этому должно было предшествовать нечто такое (например, солнечная теплота), за чем оно последовало согласно постоянному закону, хотя без опыта я не мог бы *определенно* узнать a priori из действия о его причине или из причины о ее действии. Следовательно, Юм ошибочно заключал от случайности нашего определения *согласно закону* к случайности самого *закона,* и переход от понятия вещи к возможному опыту (совершающийся a priori и составляющий объективную реальность понятия) он смешал с синтезом предметов действительного опыта, который, конечно, всегда эмпиричен; тем самым принцип сродства, имеющий своим источником рассудок и устанавливающий необходимую связь, он превратил в правило ассоциации, которая встречается только в подражательном воображении и может представлять только случайные, а не объективные связи.

Но скептические заблуждения этого вообще-то чрезвычайно проницательного философа возникли преимущественно из недостатка, общего у него со всеми догматиками, а именно из того, что он не делал систематического обозрения всех видов синтеза, производимого рассудком a priori. Ибо тогда он нашел бы, например (других упоминать не будем), *основоположение о постоянности* как такое, которое подобно основоположению о причинности антиципирует опыт. Тогда он мог бы начертить определенные границы также и a priori расширяющемуся рассудку, и чистому разуму. Между тем

он только *суживает* наш рассудок, не *определяя* его *границ,* и вызывает недоверие ко всему, не давая определенного знания о неизбежном для нас неведении; он подвергает цензуре некоторые основоположения рассудка, не подвергая критическому разбору все способности рассудка, и, отказывая ему в том, чего он действительно не может выполнить, Юм заходит слишком далеко и оспаривает у него всякую способность расширяться a priori, хотя он и не дает оценки всей этой способности рассудка; поэтому с ним случается то, что губит всякий скептицизм, а именно его взгляды сами подвергаются сомнению, так как его возражения основаны только на случайных фактах, а не на принципах, которые могли бы неизбежно привести к отказу от права на догматические утверждения.

Так как Юм не делает также различия между обоснованными требованиями рассудка и диалектическими притязаниями разума, против которых главным образом направлены его нападки, то разум, характерные порывы которого ничуть не были при этом нарушены, а только встретили препятствие, чувствует, что путь для его расширения не закрыт и что его никогда нельзя заставить полностью отказаться от своих попыток, хотя его то тут, то там беспокоят. Ведь для защиты против нападений вновь вооружаются и еще упрямее подымают голову, чтобы добиться выполнения своих требований. Наоборот, полная оценка всех наших способностей и возникающее отсюда убеждение в достоверности ограниченного владения и тщетности более высоких притязаний прекращают всякий спор и побуждают мирно довольствоваться хотя и ограниченным, но бесспорным достоянием.

Для сторонника некритического догматизма, который не измерял сферы своего рассудка, стало быть, не определял границ своего возможного знания согласно принципам и потому не знает заранее, чего он может достигнуть, а думает узнать это одними лишь попытками, такие скептические нападки не только опасны, но и губительны. Действительно, если он споткнется хотя бы на одном утверждении, правильность которого он не может доказать, но иллюзорность которого он не

может обнаружить на основании принципов, то подозрение падает на все другие его утверждения, как бы они ни были убедительны.

Таким образом, скептик оказывается наставником, заставляющим умствующего догматика обращаться к здравой критике рассудка и самого разума. Придя к этому, он может уже не опасаться никаких нападок, так как он отличает тогда свое достояние от того, что целиком находится за его пределами, на что он не претендует и из-за чего он не станет спорить. Таким образом, скептический метод сам по себе не дает, правда, *удовлетворительного* ответа на вопросы разума, но служит *подготовительным упражнением*, чтобы пробудить предусмотрительность разума и указать на основательные средства, которые могут гарантировать его законное владение.

ПЕРВОЙ ГЛАВЫ
РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

Дисциплина чистого разума в отношении гипотез

Критика нашего разума в конечном счете показывает нам, что чистым и спекулятивным применением разума мы, собственно, ничего не можем познать; не должна ли она поэтому открыть более широкое поприще для *гипотез*, поскольку (если мы уж не можем ничего утверждать) нам позволительно по крайней мере что-то выдумывать и высказывать мнения?

Если способность воображения должна не *мечтать*, а *выдумывать* под строгим надзором разума, то до этого должно существовать нечто совершенно достоверное, а не вымышленное или лишь мнение, и это достоверное есть *возможность* самого предмета. Тогда относительно его действительности нам позволено прибегать к мнению, которое, однако, чтобы не быть неосновательным, должно быть как с основанием для объяснения приведено в связь с тем, что действительно дано и, следовательно, достоверно; такое мнение называется *гипотезой*.

Так как о возможности динамической связи мы не можем составить a priori никакого понятия и категории чистого рассудка служат не для того, чтобы выдумывать ее, а только для того, чтобы понимать ее там, где она встречается в опыте, то мы не можем придумать сначала ни одного предмета с новыми и эмпирически недоступными наблюдению свойствами сообразно этим категориям и позволить себе полагать его в основу гипотезы, так как это значило бы подсовывать разуму пустые фикции вместо понятий вещей. Так, непозволительно выдумывать какие-нибудь новые первоначальные силы, например рассудок, способный без помощи чувств созерцать свои предметы, или силу притяжения, действующую без всякого соприкосновения, или новый вид субстанций, например субстанции, которые находились бы в пространстве, не обладая непроницаемостью, следовательно, нельзя выдумывать также и общение между субстанциями, отличающееся от всякого общения, о котором мы знаем из опыта, нельзя представлять себе какое-нибудь присутствие иначе как в пространстве и какую-то продолжительность иначе как во времени. Одним словом, наш разум может только пользоваться условиями возможного опыта как условиями возможности вещей, но никак не создавать себе другие условия совершенно независимо от условий возможности опыта, так как подобные понятия, хотя бы они и были свободны от противоречий, тем не менее не имели бы и никакого объекта.

Понятия разума, как было сказано, суть только идеи, и, конечно, для них нет предмета ни в каком опыте, однако отсюда вовсе не следует, что они обозначают предметы вымышленные и вместе с тем признаваемые возможными. Они мыслятся только проблематически, для того чтобы можно было обосновать по отношению к ним (как эвристическим фикциям) регулятивные принципы систематического применения рассудка в сфере опыта. Вне этого своего применения они суть пустые порождения мысли, возможность которых недоказуема и которые поэтому не могут быть положены в основу объяснения действительных явлений посредством гипотез. *Мыслить* душу как простую,

конечно, позволительно, чтобы согласно этой *идее* принимать в качестве принципа нашего рассмотрения ее внутренних явлений полное и необходимое единство всех душевных сил, хотя его и нельзя усмотреть in concreto. Но *допускать,* что душа есть простая субстанция (трансцендентное понятие), это значило бы отважиться высказать положение, которое было бы не только недоказуемым (подобно многим физическим гипотезам), но и совершенно произвольным и принятым наугад, так как простое не может встречаться ни в каком опыте, и если под субстанцией здесь разумеют постоянно существующий объект чувственного созерцания, то возможность *простого явления* вовсе не может быть постигнута. Разум не имеет никаких оснований допускать в качестве мнения [существование] чисто умопостигаемых существ или чисто умопостигаемых свойств вещей чувственно воспринимаемого мира, хотя он не может также на основании какого-то якобы более глубокого понимания догматически отрицать их (так как у нас нет никаких понятий ни об их возможности, ни об их невозможности).

Для объяснения данных явлений можно приводить только такие другие вещи и основания для объяснения, которые связаны с данными явлениями согласно уже известным законам явлений. Поэтому *трансцендентальная гипотеза,* в которой была бы применена чистая идея разума для объяснения вещей в природе, не была бы объяснением, так как в таком случае то, чего мы не понимаем в достаточной степени из известных нам эмпирических принципов, было бы объяснено с помощью того, что вовсе не понятно нам. Принцип такой гипотезы служил бы, собственно, только для удовлетворения разума, а не для содействия применению рассудка к предметам. Порядок и целесообразность в природе должны в свою очередь быть объяснены из естественных оснований и по законам природы, и здесь даже самые дикие гипотезы, если только они физические, более терпимы, чем сверхфизические, т. е. чем ссылка на божественного творца, предполагаемого для этой цели. В самом деле, проходить сразу мимо всех причин, объективная реальность которых, по крайней

мерэ по их возможности, доступна нашему познанию путем приобретения нового (fortgesetzte) опыта, и удовлетворяться одной лишь идеей, весьма удобной для разума,— это принцип ленивого разума (ignava ratio). Что же касается абсолютной целокупности оснований для объяснения в ряду причин, то это не представляет никакого затруднения в отношении объектов мира, так как эти объекты суть лишь явления и потому в синтезе рядов [их] условий никогда нельзя надеяться найти что-либо законченное.

Трансцендентальные гипотезы спекулятивного применения разума и свободу пользоваться взамен недостающих физических оснований сверхфизическими основаниями нельзя допустить отчасти потому, что разум таким путем вовсе не продвигается вперед, а скорее отрезает путь для дальнейшего своего применения, отчасти же потому, что эта вольность в конечном счете лишила бы его всех плодов с возделываемой им почвы, а именно опыта. Действительно, если объяснение природы становится иногда затруднительным, у нас под рукой всегда есть трансцендентные основания для объяснения, освобождающие нас от исследования, и наши изыскания заканчиваются не усмотрением, а полной непонятностью принципа, который уже заранее был придуман так, чтобы в нем содержалось понятие абсолютно первого.

Второе условие допустимости гипотезы заключается в ее достаточности, т. е. в том, чтобы a priori определять из нее следствия, которые даны. Если для этой цели нам приходится прибегать еще к вспомогательным гипотезам, то возникает подозрение, что они составляют лишь вымысел, так как каждая из них сама по себе нуждается в таком же обосновании, какое необходимо для положенной в основу мысли, и потому не может служить солидным свидетельством. Если допустить существование безгранично совершенной причины, то у нас, правда, не будет недостатка в основаниях для объяснения всякой целесообразности, порядка и величия, встречающихся в мире; но так как существуют отклонения [от целесообразности и т. д.] и зло, по крайней мере по нашим понятиям, то эта гипотеза

нуждается в дополнительных гипотезах, чтобы спастись от них как от возражений. Если простая самостоятельность человеческой души, положенная в основу ее явлений, оспаривается из-за затруднения ввиду сходства этих явлений с изменениями материи (с ростом и убыванием), то на помощь необходимо призывать новые гипотезы, которые, правда, не лишены правдоподобия, но все же ничем не подтверждаются, так как удостоверяются лишь той гипотезой, которая доставляет им мнение, принятое в качестве главного довода, и это мнение они же должны защищать.

Если приведенные здесь в качестве примера утверждения разума (нетелесное единство души и существование высшей сущности) выдаются не за гипотезы, а за доказанные a priori догмы, то нам нечего говорить о них здесь. Но в таком случае следует принять меры, чтобы доводы в пользу них обладали аподиктической достоверностью демонстрации. В самом деле, желание сделать действительность таких идей только *вероятной* было бы бессмысленным, вроде того как если бы кто-нибудь задумал дать только вероятное доказательство положений геометрии. Разум, обособленный от опыта, или познает все только a priori и как необходимое, или же ничего не познает. Поэтому его суждение никогда не бывает мнением, оно всегда бывает или отказом от всякого суждения, или аподиктической достоверностью. Мнения и вероятные суждения о том, что присуще вещам, бывают только основаниями для объяснения того, что действительно дано, или основанными на эмпирических законах выводами из того, что положено в основу как действительное; стало быть, они находятся только в ряду предметов опыта. Вне этой области *высказывать мнения* — значит играть мыслями, за исключением разве того случая, когда мы только держимся мнения, что нам, быть может, удастся найти истину на ненадежном пути суждения.

Хотя в лишь спекулятивных вопросах чистого разума не бывает гипотез для того, чтобы построить на них суждения, тем не менее они вполне допустимы, когда речь идет только о том, чтобы их защитить, т. е. не при догматическом, а при полемическом их применении.

Под защитой же я разумею не увеличение оснований для доказательства нашего утверждения, а только ниспровержение мнимых знаний противника, имеющих в виду нанести ущерб утверждаемому нами положению. Но все синтетические положения чистого разума имеют ту особенность, что, хотя те, кто считает реальными некоторые идеи, никогда не обладают таким знанием, чтобы установить достоверность этого положения, в такой же мере, с другой стороны, и противник его не в состоянии обосновать противоположное утверждение. Это равенство участи человеческого разума не благоприятствует в спекулятивном знании ни одной из сторон, и потому здесь находится настоящая арена нескончаемых споров. Но впоследствии мы узнаем, что в отношении *практического применения* разум имеет право допускать нечто такое, над чем он не властен в сфере чистой спекуляции без достаточных оснований для доказательства, так как все такие допущения вредят совершенству спекуляции, до которого, однако, практическому интересу нет никакого дела. Итак, в сфере практики у разума есть владения, законность которых он не должен, да и не мог бы доказывать. Следовательно, доказывать должен противник. Но так как противник, желающий доказать несуществование подвергнутого сомнению предмета, знает о нем так же мало, как и тот, кто настаивает на действительности этого предмета, то в выгодном положении оказывается здесь тот, кто утверждает нечто как практически необходимое предположение (melior est conditio possidentis). Действительно, он вправе, как бы в целях необходимой самообороны, применять для защиты своего доброго дела те же средства, что и противник, а именно прибегать к гипотезам, которые служат не для усиления доказательств, а только для того, чтобы показать, что противник слишком мало знает о предмете спора, чтобы тешиться превосходством своего спекулятивного знания над нашим.

Следовательно, в сфере чистого разума гипотезы допустимы только как военное оружие не для того, чтобы обосновывать на них свое право, а только для того, чтобы защищать его. Но противника мы должны

здесь всегда искать в самих себе, так как спекулятивный разум в своем трансцендентальном применении *сам по себе* диалектичен. Возражения, которые могли бы вызывать опасения, заложены в нас самих. Мы должны отыскивать их как старые, но не утратившие силы по давности притязания и установить вечный мир путем их уничтожения. Внешний покой здесь только видимость. Необходимо истребить самый источник споров, заложенный в природе человеческого разума; но каким образом можем мы искоренить его, если не даем ему свободы (и даже питания) вырастить сорную траву, чтобы она тем самым обнаружила себя, и затем вырвать ее с корнем? Поэтому выдумывайте сами возражения, которые еще не пришли в голову ни одному противнику, и даже снабдите его оружием или отведите ему самое удобное место, какого он только может пожелать себе! Здесь нечего опасаться, зато можете надеяться, что создадите себе владения, на которые в будущем уже никогда не будут посягать.

В полное ваше вооружение входят, следовательно, также и гипотезы чистого разума; они, правда, только свинцовое оружие (так как никакой закон опыта не придает ему свойства стали). Но обладают они такой же силой, как и всякое оружие, которое может использовать против вас ваш противник. Поэтому если допущение вами (сделанное по каким-то другим, неспекулятивным соображениям) нематериальной и не подверженной телесным изменениям природы души наталкивается на то затруднение, что опыт как будто заставляет рассматривать и подъем и упадок наших духовных сил только как различные модификации наших органов, то силу этого доказательства вы можете ослабить, признавая, что наше тело есть не более как первичное явление, с которым как со своим условием связана в теперешнем состоянии (в жизни) вся способность чувственности и вместе с тем все мышление. Обособление от тела есть конец этого чувственного применения ваших познавательных способностей и начало интеллектуального их применения. Следовательно, с этой точки зрения тело есть не причина мышления, а только ограничивающее его условие, содействующее,

правда, чувственной и животной жизни, но зато препятствующее чистой и духовной жизни, и зависимость чувственной и животной жизни от телесных свойств вовсе не доказывает зависимости всей нашей жизни от состояния наших органов. Но вы можете пойти еще дальше и выискать новые, еще не высказанные или недостаточно далеко зашедшие сомнения.

Случайность рождения, зависящая у человека, так же как и у неразумных тварей, от побочных обстоятельств и нередко также от пищи, от настроений и причуд правителей и часто даже от пороков, дает основание для серьезных возражений против мысли о вечной продолжительности существа, жизнь которого началась при столь незначительных и столь целиком зависящих от нашей воли обстоятельствах. Что касается продолжения всего рода [человеческого] (здесь на земле), то это возражение имеет мало значения, так как случайное в единичном тем не менее подчинено правилу в общем; но в отношении каждого индивидуума ожидать столь сильного влияния столь незначительных причин кажется во всяком случае сомнительным. Однако против этого вы можете предложить трансцендентальную гипотезу, а именно что вся жизнь, собственно, лишь умопостигаема, что она вовсе не подвержена изменениям во времени и не начинается рождением и не заканчивается смертью; что земная жизнь есть только явление, т. е. чувственное представление о чисто духовной жизни, и что весь чувственно воспринимаемый мир есть лишь образ, который мерещится нашему теперешнему способу познания и подобно сновидению не имеет сам по себе никакой объективной реальности; что, если бы мы созерцали вещи и самих себя так, *как они существуют*, мы увидели бы, что находимся в мире духовных существ, единственно истинное общение с которыми не началось рождением и не прекратится со смертью нашей плоти (так как рождение и смерть суть лишь явления), и т. д.

Хотя все то, что мы здесь гипотетически высказали, защищаясь от нападок противника, вовсе не известно нам и не утверждается нами серьезно и хотя это даже не идеи разума, а только *вымышленные* для защиты

понятия, тем не менее мы поступаем при этом вполне разумно: своему противнику, который воображает, будто он исчерпал все возможности, между тем как он неверно выдает отсутствие их эмпирических условий за доказательство полной невозможности того, чему мы верим, мы показываем только, что он в такой же мере не может охватить одними лишь законами опыта всю область возможных вещей в себе, как мы не можем сделать основательных приобретений для нашего разума вне сферы опыта. О тех, кто обращает такие гипотетические средства против притязаний дерзко опровергающего противника, не следует думать, будто они хотят усвоить эти средства как свои истинные мнения. Они покидают их, как только отделаются от догматического самомнения противника. Действительно, как бы ни казалось скромным и умеренным поведение того, кто только противится чужим утверждениям и отрицает их, тем не менее если он намерен пользоваться своими возражениями в качестве доказательств противного, то такое притязание обнаруживает не меньшую гордость и высокое мнение о себе, как если бы он стал на сторону тех, кто высказывает утвердительные суждения.

Отсюда видно, что в спекулятивном применении разума гипотезы значимы не как мнения сами по себе, а только по отношению к противоположным трансцендентным притязаниям. Действительно, распространение принципов возможного опыта на возможность вещей вообще столь же трансцендентно, как и утверждение об объективной реальности таких понятий, предметы которых можно найти только за пределами всякого возможного опыта. То, о чем чистый разум судит ассерторически, или должно быть необходимым (как все, что познается разумом), или совсем не представляет собой ничего. Поэтому чистый разум на самом деле не содержит в себе никаких мнений. Упомянутые же гипотезы суть лишь проблематические суждения, которые по крайней мере не могут быть опровергнуты, хотя, конечно, они ничем не могут быть также и доказаны; следовательно, они суть только частные мнения, без которых, однако, мы не можем обойтись (даже для

внутреннего успокоения) в борьбе с зарождающимися сомнениями. В этом виде следует сохранять их и тщательно оберегать от того, чтобы они не выступали как положения, достоверные сами по себе и имеющие в некотором смысле абсолютную значимость, и чтобы они не утопили разум в вымыслах и иллюзиях.

ПЕРВОЙ ГЛАВЫ
РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

Дисциплина чистого разума в отношении его доказательств

Доказательства трансцендентальных и синтетических положений в отличие от всех других доказательств априорного синтетического познания имеют ту особенность, что в них разум посредством своих понятий не может обращаться прямо к предметам, а должен сначала доказать объективную значимость понятий и возможность их априорного синтеза. Это правило не только необходимо внушается осмотрительностью, но и касается сущности и возможности самих этих доказательств. Если я хочу выйти a priori за пределы понятия предмета, то это невозможно без особого направляющего начала, находящегося вне этого понятия. В математике это — априорное созерцание, направляющее мой синтез, и в ней все выводы могут строиться непосредственно на основании чистого созерцания. В трансцендентальном познании, пока оно имеет дело только с понятиями рассудка, такой путеводной нитью служит возможный опыт. Доказательство здесь не показывает, что данное понятие (например, понятие того, что происходит) прямо ведет к другому понятию (понятию причины), так как такой переход был бы недопустимым скачком; оно показывает, что сам опыт, стало быть объект опыта, был бы невозможен без такой связи. Следовательно, доказательство должно вместе с тем показывать возможность прийти синтетически и a priori к определенному знанию о вещах, которое не содержалось в их понятии. Без этой предусмотрительности доказательства подобно воде, выступившей из берегов, бурно устремляются туда, куда их случайно

ведет поток скрытых ассоциаций. Видимость убедительности, основанная на субъективных причинах ассоциации и принимаемая за уразумение естественного сродства, не может уравновесить сомнения, неизбежно возникающего по поводу таких рискованных шагов. Поэтому все попытки доказать закон достаточного основания, по общему признанию сведущих людей, были тщетны; и, пока не появилась трансцендентальная критика, философы, не будучи в состоянии покинуть этот принцип, предпочитали упрямо ссылаться на здравый человеческий рассудок (прибежище, всегда показывающее, что дело разума находится в отчаянном положении), нежели искать новые догматические доказательства.

Но если положение, подлежащее доказательству, есть утверждение чистого разума и я хочу посредством одних лишь идей выйти даже за пределы своих эмпирических понятий, то еще более необходимо, чтобы доказательство содержало в себе оправдание такого шага синтеза (если бы только он был возможен), как необходимое условие своей убедительности. Поэтому, как бы вероятным ни казалось мнимое доказательство простой природы нашей мыслящей субстанции, основанное на единстве апперцепции, все же оно неизбежно вызывает следующие сомнения: так как абсолютная простота не есть понятие, которое может быть непосредственно отнесено к восприятию, а должна быть выведена как идея, то нельзя понять, каким образом чистое сознание, которое содержится или по крайней мере может содержаться *во всяком мышлении*, хотя оно в этом смысле есть простое представление, должно привести меня к сознанию и знанию вещи, *в которой* единственно и может содержаться мышление. Действительно, если я представляю себе силу какого-то тела в движении, то оно в этом отношении есть для меня абсолютное единство, и мое представление о нем оказывается простым; поэтому я могу выразить это представление также через движение точки, потому что объем тела здесь ни при чем и мыслим без убавления силы уменьшенным как угодно, следовательно, также и находящимся в одной точке. Однако отсюда я не стану заклю-

чать, что если мне дана только движущая сила тела, то тело должно мыслиться как простая субстанция, так как представление о нем отвлечено от всякой величины объема и, следовательно, есть простое представление. Тем самым я обнаруживаю паралогизм, так как простое в абстракции совершенно отлично от простого в объекте, и *Я*, которое в первом значении не содержит *в себе* никакого многообразия, во втором значении, когда оно означает самое душу, может быть очень сложным понятием, а именно может содержать *под собой* и обозначать очень многое. Однако, чтобы заранее догадываться об этом паралогизме (ведь без такого предварительного предположения у нас не возникло бы никакого подозрения относительно [правильности] доказательства), крайне необходимо иметь под рукой постоянный критерий возможности таких синтетических положений, которые хотят доказать больше, чем может дать опыт; этот критерий заключается в том, чтобы вести доказательство не прямо к требуемому предикату, а лишь через посредство принципа возможности, требующего расширять данное нам априорное понятие до идеи и реализовать ее. Если мы всегда прибегаем к этой предосторожности, если, прежде чем пытаться доказывать, мы предусмотрительно советуемся с собой, как и на каком основании мы можем надеяться на такое расширение с помощью чистого разума и откуда мы собираемся заимствовать в подобном случае эти знания, которые не могут быть развиты из понятий и антиципированы по отношению к возможному опыту,— то мы можем избавить себя от многих тяжелых и вместе с тем тщетных усилий, так как не станем требовать от разума ничего такого, что явно превосходит его силы, или, вернее, подчиним дисциплине воздержанности разум, который неохотно допускает ограничение своей страсти к спекулятивному расширению.

Итак, *первое* правило гласит: нельзя пытаться строить трансцендентальные доказательства, заранее не обдумав и, стало быть, не будучи уверенным, откуда вы хотите взять свои основоположения, на которых собираетесь построить такие доказательства, и на каком основании вы ожидаете от них успеха для своих

выводов. Если это основоположения рассудка (например, основоположение о причинности), то тщетно было бы пытаться дойти посредством них до идей чистого разума, так как они годны только для предметов возможного опыта. Если это должны быть основоположения из чистого разума, то опять-таки все труды напрасны. В самом деле, хотя разум содержит в себе основоположения, но как объективные основоположения они все диалектические и значимы только как регулятивные принципы систематизирующего эмпирического применения разума. Если же подобные мнимые доказательства уже построены, то противопоставьте [их] обманчивой убедительности non liquet вашей зрелой способности суждения; и, хотя вы не в состоянии обнаружить их заблуждения, все же вы имеете полное право потребовать дедукции используемых в них основоположений, которая неосуществима, если они должны возникнуть из одного лишь разума. Таким образом, вам вовсе не требуется заниматься раскрытием и опровержением всякой неосновательной видимости, и перед судилищем критического разума, требующего законов, вы можете целиком и сразу отвергнуть всю диалектику с ее бесконечными уловками.

Вторая особенность трансцендентальных доказательств состоит в том, что для всякого трансцендентального положения можно найти только *одно* доказательство. Если я должен заключать исходя не из понятий, а из созерцания, соответствующего понятию, то все равно, будет ли это чистое созерцание, как в математике, или эмпирическое, как в естествознании, оно как положенное в основу дает мне многообразный материал для синтетических положений, который я могу сочетать разнообразными способами и, исходя из различных пунктов, могу прийти разными путями к одному и тому же положению.

Но всякое трансцендентальное положение исходит только из одного понятия и высказывает синтетическое условие возможности предмета согласно этому понятию. Следовательно, основание для доказательства может быть только одно, так как кроме исходного понятия здесь нет ничего, чем мог бы быть определен предмет,

и потому доказательство может содержать в себе только определение предмета вообще согласно этому понятию, которое также дано лишь в единственном числе. Например, основоположение *все происходящее имеет причину* мы вывели в трансцендентальной аналитике из единственного условия объективной возможности понятия о происходящем вообще, а именно из того, что определение события во времени, стало быть принадлежность события к опыту, было бы невозможно, если бы оно не было подчинено такому динамическому правилу. Это — единственно возможное основание для доказательства, так как представляемое событие имеет объективную значимость, т. е. обладает истинностью, только в силу того, что для понятия предмет определяется законом причинности. Правда, были еще попытки по-другому доказать это основоположение, например исходя из случайности; однако если присмотреться внимательно к этому доказательству, то в качестве признака случайности можно найти только *событие*, т. е. существование, которому предшествует несуществование предмета, и таким образом мы опять возвращаемся к указанному выше основанию для доказательства. Когда мы хотим доказать положение *все, что мыслит, просто*, мы обращаем внимание не на многообразие мышления, а держимся лишь понятия *Я*, которое просто и к которому относится все мышление. Точно так же обстоит дело с трансцендентальным доказательством бытия бога, которое основывается единственно лишь на взаимной связи понятий реальнейшей и необходимой сущности и не может иметь никакого иного источника.

Благодаря этому предостерегающему указанию критика утверждений разума сильно суживается. Где разум занимается своим делом посредством одних лишь понятий, там возможно только одно доказательство, если оно вообще возможно. Поэтому если сторонник догматизма выступает с десятком доказательств, то можно быть уверенным, что у него нет ни одного. Действительно, если бы он имел одно доказательство, которое (как это должно быть в вопросах чистого разума) обладало бы аподиктической достоверностью, то зачем

ему нужны были бы остальные? Его цель та же, что и у парламентского адвоката, который высказывает один аргумент для одного [судьи], а другой — для другого, чтобы использовать слабости своих судей, которые, не вникая глубоко в дело и желая поскорее избавиться от него, хватаются за первое соображение, которое сразу же бросается им в глаза, и сообразно с ним принимают решение.

Третье свойственное чистому разуму правило, когда он подчинен дисциплине в отношении трансцендентальных доказательств, гласит: доказательства чистого разума должны быть не *апагогическими*, а всегда *остенсивными*. Прямым, или остенсивным, во всяком виде знаний называется такое доказательство, которое с убеждением в истинности сразу связывает узрение ее источников; апагогическое же доказательство может, правда, породить достоверность, но не понятность истины, когда речь идет о ее связи с основаниями ее возможности. Поэтому апагогические доказательства суть скорее поддержка в крайних случаях, чем метод, который удовлетворял бы всем намерениям разума. Однако они превосходят прямые доказательства очевидностью, поскольку противоречие всегда представляется с большей ясностью, чем самая тесная связь, и потому оно приближается к наглядности демонстрации.

Настоящая причина применения апагогических доказательств в различных науках такова. Если основания, из которых должно быть выведено то или иное знание, слишком многообразны или скрыты слишком глубоко, то мы пытаемся установить, нельзя ли найти их через их следствия. Но modus ponens, когда к истинности знания заключают от истинности его следствий, допустим лишь в том случае, если все возможные следствия из него истинны, так как в таком случае для этих следствий возможно только одно основание, которое, следовательно, и есть истинное основание. Но такой способ действия не подходит, так как усмотрение всех возможных следствий из какого-нибудь допущенного положения превосходит наши силы; впрочем, этим способом выведения пользуются, правда с некоторым снисхождением, когда нечто должно быть дока-

и потому доказательство может содержать в себе только определение предмета вообще согласно этому понятию, которое также дано лишь в единственном числе. Например, основоположение *все происходящее имеет причину* мы вывели в трансцендентальной аналитике из единственного условия объективной возможности понятия о происходящем вообще, а именно из того, что определение события во времени, стало быть принадлежность события к опыту, было бы невозможно, если бы оно не было подчинено такому динамическому правилу. Это — единственно возможное основание для доказательства, так как представляемое событие имеет объективную значимость, т. е. обладает истинностью, только в силу того, что для понятия предмет определяется законом причинности. Правда, были еще попытки по-другому доказать это основоположение, например исходя из случайности; однако если присмотреться внимательно к этому доказательству, то в качестве признака случайности можно найти только *событие*, т. е. существование, которому предшествует несуществование предмета, и таким образом мы опять возвращаемся к указанному выше основанию для доказательства. Когда мы хотим доказать положение *все, что мыслит, просто*, мы обращаем внимание не на многообразие мышления, а держимся лишь понятия *Я*, которое просто и к которому относится все мышление. Точно так же обстоит дело с трансцендентальным доказательством бытия бога, которое основывается единственно лишь на взаимной связи понятий реальнейшей и необходимой сущности и не может иметь никакого иного источника.

Благодаря этому предостерегающему указанию критика утверждений разума сильно суживается. Где разум занимается своим делом посредством одних лишь понятий, там возможно только одно доказательство, если оно вообще возможно. Поэтому если сторонник догматизма выступает с десятком доказательств, то можно быть уверенным, что у него нет ни одного. Действительно, если бы он имел одно доказательство, которое (как это должно быть в вопросах чистого разума) обладало бы аподиктической достоверностью, то зачем

ему нужны были бы остальные? Его цель та же, что и у парламентского адвоката, который высказывает один аргумент для одного [судьи], а другой — для другого, чтобы использовать слабости своих судей, которые, не вникая глубоко в дело и желая поскорее избавиться от него, хватаются за первое соображение, которое сразу же бросается им в глаза, и сообразно с ним принимают решение.

Третье свойственное чистому разуму правило, когда он подчинен дисциплине в отношении трансцендентальных доказательств, гласит: доказательства чистого разума должны быть не *апагогическими*, а всегда *остенсивными*. Прямым, или остенсивным, во всяком виде знаний называется такое доказательство, которое с убеждением в истинности сразу связывает узрение ее источников; апагогическое же доказательство может, правда, породить достоверность, но не понятность истины, когда речь идет о ее связи с основаниями ее возможности. Поэтому апагогические доказательства суть скорее поддержка в крайних случаях, чем метод, который удовлетворял бы всем намерениям разума. Однако они превосходят прямые доказательства очевидностью, поскольку противоречие всегда представляется с большей ясностью, чем самая тесная связь, и потому оно приближается к наглядности демонстрации.

Настоящая причина применения апагогических доказательств в различных науках такова. Если основания, из которых должно быть выведено то или иное знание, слишком многообразны или скрыты слишком глубоко, то мы пытаемся установить, нельзя ли найти их через их следствия. Но modus ponens, когда к истинности знания заключают от истинности его следствий, допустим лишь в том случае, если все возможные следствия из него истинны, так как в таком случае для этих следствий возможно только одно основание, которое, следовательно, и есть истинное основание. Но такой способ действия не подходит, так как усмотрение всех возможных следствий из какого-нибудь допущенного положения превосходит наши силы; впрочем, этим способом выведения пользуются, правда с некоторым снисхождением, когда нечто должно быть дока-

зано только как гипотеза, причем допускается вывод по аналогии: если многие проверенные нами следствия вполне согласуются с принятым основанием, то и все остальные возможные следствия также окажутся согласными с ним. Превратить этим путем гипотезу в демонстративно доказанную истину нельзя. Modus tollens, когда от следствий заключают к основанию, дает не только совершенно строгое, но и чрезвычайно легко осуществимое доказательство. Действительно, если из какого-нибудь положения получается хотя бы одно ложное следствие, то само такое положение ложно. Поэтому, вместо того чтобы рассматривать весь ряд оснований в остенсивном доказательстве, которое приводит к истинности знания посредством полного узрения его возможности, достаточно найти хотя бы один ложный вывод среди следствий, вытекающих из противоположного суждения, и тогда само это суждение ложно, а, стало быть, доказываемое положение истинно.

Однако апагогический способ доказательства допустим только в тех науках, где объективное, т. е. знание того, что есть в предмете, нельзя *подменить* субъективным в наших представлениях. Где сплошь и рядом происходит такая подмена, там нередко должно случаться, что суждение, противопоставляемое определенному положению, или противоречит только субъективным условиям мышления, а не предмету, или же оба положения противоречат друг другу только при субъективном условии, ошибочно принимаемом за объективное, и так как условие ложно, то оба положения могут быть ложными, так что от ложности одного нельзя заключать к истинности другого.

В математике такая подмена невозможна; поэтому в ней — истинное место для апагогических доказательств. В естествознании, так как в нем все основывается на эмпирических созерцаниях, такой подмены в большинстве случаев можно, правда, избежать путем сопоставления многих наблюдений; однако этот способ доказательства в естествознании в большинстве случаев не имеет серьезного значения. Но все трансцендентальные попытки чистого разума делаются в самой сфере диалектической видимости, т. е. в сфере субъек-

тивного, которое предлагает или даже навязывает себя разуму в его посылках как объективное. Поэтому в том, что касается синтетических положений, здесь недопустимо обосновывать свои утверждения путем опровержения противного. В самом деле, такое опровержение или есть не что иное, как только указание на противоречие между противоположным мнением и субъективными условиями понятности посредством нашего разума, что вовсе еще не дает права отрицать само существо дела (так, например, безусловная необходимость в существовании некоторой сущности никак не может быть понята нами, и это обстоятельство с *субъективной* точки зрения правильно рассматривается как препятствие для всякого спекулятивного доказательства необходимой высшей сущности, но оно вовсе не отвергает возможности такой первосущности *самой по себе);* или же обе стороны, как утверждающая, так и отрицающая, обманутые трансцендентальной видимостью, исходят из невозможного понятия предмета, и тогда вступает в силу правило: non entis nulla sunt praedicata, т. е. как утвердительное, так и отрицательное утверждения о предмете неправильны, и в таком случае прийти к познанию истины апагогически посредством опровержения противного нельзя. Так, например, если мы допустим, что чувственно воспринимаемый мир дан *сам по себе* в своей целокупности, то неверно утверждать, будто этот мир должен быть пространственно *или* бесконечным, *или* конечным и ограниченным, так как оба эти положения ложны. В самом деле, явления (как одни лишь представления), которые все же были бы даны *сами по себе* (как объекты), суть нечто невозможное, и бесконечность этого воображаемого целого была бы, правда, безусловной, но противоречила бы (так как в явлениях все обусловлено) необусловленному определению величины, которое, однако, предполагается в этом понятии.

Апагогический способ доказательства есть также та настоящая иллюзия, которая увлекает поклонников основательности наших умствующих догматиков: этот способ есть как бы борец, который хочет доказать честь и бесспорные права своих единомышленников

тем, что берется драться со всяким, кто усомнился бы в этих правах, хотя такое хвастовство нисколько не решает вопроса, а лишь показывает относительную силу противников, да и то лишь на той стороне, которая держится задиристо. Зрители, видя, что каждый [из борцов] бывает по очереди то победителем, то побежденным, нередко склонны скептически усомниться в самом объекте спора. Однако у них нет оснований для этого, и достаточно крикнуть им: non defensoribus istis tempus eget. Всякий должен вести свое дело посредством честного доказательства, осуществляемого при помощи трансцендентальной дедукции доводов, т. е. прямо, чтобы видно было, в какой степени его притязания могут быть разумно обоснованы. Действительно, если противник [догматика] опирается на субъективные основания, то, конечно, легко опровергнуть его, однако без выгоды для догматика, который обычно также придерживается субъективных оснований суждения и таким же образом может быть загнан в тупик своим противником. Если же обе стороны ведут доказательство только прямым путем, то они или сами заметят трудность и даже невозможность обоснования своих утверждений и в конце концов станут ссылаться только на право давности, или же критика легко обнаружит догматическую видимость и заставит чистый разум отказаться от чрезмерных притязаний в спекулятивном применении и возвратиться в пределы своих владений, а именно в область практических принципов.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО УЧЕНИЯ О МЕТОДЕ
ГЛАВА ВТОРАЯ

Канон чистого разума

Для человеческого разума унизительно то, что он в своем чистом применении ничего не может добиться и даже нуждается еще в дисциплине, чтобы обуздывать свои порывы и оберегать себя от возникающих отсюда заблуждений. Но с другой стороны, его опять возвышает и возвращает ему доверие к себе то обстоятельство, что он может и должен сам пользоваться этой

дисциплиной, не допуская над собой чужой цензуры, а также то обстоятельство, что рамки, в которые он вынужден поставить свое спекулятивное применение, ограничивают также и притязания всякого его умствующего противника, так что все, что осталось бы для него от его прежних преувеличенных требований, может быть гарантировано от всяких нападок. Итак, величайшая и, быть может, единственная польза всякой философии чистого разума только негативна: эта философия служит не органоном для расширения, а дисциплиной для определения границ, и, вместо того чтобы открывать истину, у нее скромная заслуга: она предохраняет от заблуждений.

Однако должен же где-нибудь существовать источник положительных знаний, принадлежащих к области чистого разума и, быть может, только по недоразумению порождающих ошибки, а на самом деле составляющих цель усилий разума. Действительно, чем же иным можно объяснить неистребимую жажду разума стать твердой ногой где-то за пределами опыта? Он предчувствует предметы, представляющие для него огромный интерес. Он вступает на путь чистой спекуляции, чтобы приблизиться к ним; однако они бегут от него. Надо предполагать, что на единственном пути, который еще остается для него, а именно на пути *практического* применения, он может надеяться на большее счастье.

Под каноном я разумею совокупность априорных принципов правильного применения некоторых познавательных способностей вообще. Так, общая логика в своей аналитической части есть канон для рассудка и разума вообще, однако лишь со стороны формы, так как она отвлекается от всякого содержания. Так, трансцендентальная аналитика есть канон чистого *рассудка*, так как лишь чистый рассудок способен дать истинные априорные синтетические знания. Там же, где невозможно правильное применение познавательной способности, нет и канона. Из всех приведенных выше доказательств видно, что всякое синтетическое познание чистого *разума* в его спекулятивном применении совершенно невозможно. Следовательно, нет никакого

канона спекулятивного применения чистого разума (так как это применение целиком диалектично), и вся трансцендентальная логика есть в этом смысле только дисциплина. Следовательно, если вообще существует правильное применение чистого разума — а в таком случае должен существовать и его *канон*,— то этот канон будет касаться не спекулятивного, а *практического применения разума,* к исследованию которого мы теперь и приступаем.

КАНОНА ЧИСТОГО РАЗУМА
РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

О конечной цели чистого применения нашего разума

Сама природа разума побуждает его выйти за пределы своего эмпирического применения, в своем чистом применении отважиться дойти до самых крайних пределов всякого познания посредством одних лишь идей и обрести покой, лишь замкнув круг в некотором самостоятельно существующем систематическом целом. Основывается ли это стремление только на спекулятивном или, быть может, исключительно на практическом интересе разума?

Я оставлю теперь в стороне вопрос об успехах чистого разума в спекулятивном его применении и рассмотрю только задачи, решение которых составляет конечную цель его, все равно, достигнет ли он ее или нет, ту цель, для которой все остальные цели служат лишь средством. Эти высшие цели соответственно природе разума должны с своей стороны обладать единством, чтобы сообща содействовать тому интересу человечества, который уже не подчинен никакому более высокому интересу.

Конечная цель, на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении, касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия бога. В отношении этих трех предметов чисто спекулятивный интерес разума очень незначителен, и ради этого интереса вряд ли он взял бы на себя утомительный, непрестанно наталкиваю-

щийся на препятствия труд трансцендентального исследования, так как из всех открытий, которых удалось бы достигнуть здесь, нельзя сделать никакого применения, которое доказало бы свою пользу in concreto, т. е. в исследовании природы. Пусть воля свободна, но это может иметь отношение только к умопостигаемой причине нашего хотения. В самом деле, что касается феноменов проявления воли, т. е. поступков, то согласно ненарушимой основной максиме, без которой мы не можем пользоваться разумом в эмпирическом применении, мы должны объяснять их так же, как и все остальные явления природы, а именно исходя из ее неизменных законов. Пусть, во-вторых, духовная природа души (а вместе с тем и ее бессмертие) постижима, но все же на этом, так же как и на особом характере будущего состояния, нельзя строить объяснение явлений земной жизни, так как наше понятие о нетелесной природе есть лишь негативное понятие, которое нисколько не расширяет нашего знания и не дает подходящего материала для выводов, разве только для таких, которые годны лишь для вымыслов, но недопустимы в философии. В-третьих, если бы существование высшего мыслящего существа было доказано, мы, правда, могли бы понять отсюда целесообразность в устройстве мира и порядок его вообще, но не имели бы права выводить отсюда какое бы то ни было особое устроение и особый порядок или смело делать выводы о них там, где они не воспринимаются, так как необходимое правило спекулятивного применения разума требует, чтобы мы не упускали из виду естественных причин и не отказались от знаний, приобретаемых нами благодаря опыту, ради того, чтобы известное нам вывести из того, что совершенно выходит за пределы нашего знания. Одним словом, эти три положения остаются для спекулятивного разума всегда трансцендентными и не имеют никакого имманентного, т. е. допустимого для предметов опыта, и, стало быть, некоторым образом полезного для нас применения; рассматриваемые сами по себе, они плод совершенно праздных, и притом чрезвычайных, усилий нашего разума.

Поэтому, если эти три кардинальных положения вовсе не нужны для нашего *знания*, но тем не менее настойчиво рекомендуются нашим разумом, то их значение, собственно, должно касаться только *практического*.

Практическое есть все то, что возможно благодаря свободе. Но если условия осуществления нашей свободной воли эмпиричны, то разум может иметь при этом только регулятивное применение и служит лишь для того, чтобы вносить единство в эмпирические законы. Так, например, в учении о благоразумии объединение всех целей, внушаемых нам нашими склонностями, в одной цели *блаженства* и согласование средств для достижения этой цели составляют всю задачу разума, который поэтому может доставить только *прагматические* законы свободного поведения для достижения целей, данных нам чувственностью, и, следовательно, не может доставить [здесь] чистых законов, определяемых совершенно a priori. Чистые же практические законы, цель которых дается разумом совершенно a priori и которые предписываются не эмпирически обусловленно, а безусловно, были бы продуктом чистого разума. Таковы *моральные* законы; стало быть, только эти законы относятся к практическому применению чистого разума, и для них возможен канон.

Итак, все снаряжение разума при разработке того, что можно назвать чистой философией, в самом деле направлено только на упомянутые три проблемы. А эти проблемы в свою очередь имеют более отдаленную цель, именно [определение того], *что дóлжно делать*, если воля свободна, если существует бог и если есть загробный мир. Так как это касается нашего поведения по отношению к высшей цели, то конечной целью мудро пекущейся о нас природы при устройстве нашего разума служит, собственно, лишь моральное.

Однако, обращая внимание на предмет, чуждый трансцендентальной философии *, мы должны быть осмотрительными, чтобы не затеряться в частностях и

* Все практические понятия относятся к предметам удовольствия или неудовольствия, т. е. наслаждения или страда-

не нарушить единства системы и, с другой стороны, не сказать об этих новых предметах слишком мало и не оставить ничего неясным или неубедительным. Того и другого я надеюсь избежать тем, что буду как можно ближе держаться трансцендентального и оставлю совершенно в стороне то, что здесь могло бы быть психологическим, т. е. эмпирическим.

Здесь следует прежде всего заметить, что теперь я буду пользоваться понятием свободы только в практическом значении, а понятие свободы в трансцендентальном смысле, которое не может предполагаться эмпирически как основание для объяснения явлений и само составляет проблему для разума, оставлю здесь в стороне как рассмотренное уже выше. Воля имеет чисто *животную* природу (arbitrium brutum) и может определяться только чувственными побуждениями, т. е. *патологически*. А воля, которая может определяться независимо от чувственных побуждений, стало быть, мотивами, представляемыми только разумом, называется *свободной волей* (arbitrium liberum), и все, что стоит с ней в связи как основание или как следствие, называется *практическим*. Практическая свобода может быть доказана опытом. Действительно, человеческую волю определяет не только то, что возбуждает, т. е. непосредственно воздействует на чувства; мы обладаем способностью посредством представлений о том, что полезно или вредно даже весьма отдаленно, преодолевать впечатления, производимые на наши чувственные склонности; но эти соображения о том, что желательно для всего нашего состояния, т. е. что приносит добро или пользу, основываются на разуме. Поэтому разум дает также законы, которые суть императивы, т. е.

ния, стало быть, по крайней мере косвенно они относятся к предметам нашего чувства. Но так как чувство не есть способность представлять себе вещи, а находится вне всей познавательной способности, то элементы наших суждений, поскольку они относятся к наслаждению или страданию, принадлежат, стало быть, к практическим элементам наших суждений, а не ко всей трансцендентальной философии, которая имеет дело исключительно с чистыми априорными знаниями.

объективные *законы свободы,* и указывают, *что́ должно происходить,* хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от *законов природы,* в которых речь идет лишь о том, *что́ происходит;* поэтому законы свободы называются также практическими законами.

Не определяется ли, однако, сам разум в этих поступках, через которые он предписывает законы, другими влияниями и не оказывается ли то, что в отношении чувственных побуждений называется свободой, для более высоких и более отдаленно действующих причин опять же природой — этот вопрос не касается нас в практической области, где мы прежде всего ищем у разума лишь *правила* для поведения, тогда как упомянутый вопрос чисто спекулятивный и мы можем оставить его в стороне, пока речь идет о нашем поведении. Итак, мы познаем практическую свободу на опыте как одну из естественных причин, а именно как причинность разума в определении воли, тогда как трансцендентальная свобода требует независимости самого этого разума (в отношении его причинности, начинающей ряд явлений) от всех определяющих причин чувственно воспринимаемого мира; в этом смысле она, по-видимому, идет вразрез с законом природы, стало быть со всяким возможным опытом, и потому остается проблемой. Однако для разума в практическом применении эта проблема не существует; следовательно, в каноне чистого разума мы имеем дело только с двумя вопросами, которые касаются практического интереса чистого разума и в отношении которых должен быть возможным канон его применения. Эти вопросы таковы: существует ли бог? существует ли загробная жизнь? Вопрос о трансцендентальной свободе касается только спекулятивного знания и может быть оставлен нами в стороне, так как он совершенно безразличен для нас, когда речь идет о практическом, и так как достаточное разъяснение его дано уже в антиномии чистого разума.

КАНОНА ЧИСТОГО РАЗУМА
РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

Об идеале высшего блага как об основании для определения конечной цели чистого разума

Разум в своем спекулятивном применении вел нас через сферу опыта, и так как в ней никогда нельзя найти для разума полного удовлетворения, то отсюда он перешел к спекулятивным идеям, которые, однако, в конечном итоге опять вернули нас к опыту, следовательно, выполнили свое намерение с большой пользой, но совершенно иначе, чем мы ожидали. Нам остается теперь только сделать еще одну попытку, а именно посмотреть, нет ли чистого разума также и в практической сфере, не ведет ли он здесь к идеям, достигающим высших целей чистого разума, только что перечисленных нами, и, следовательно, не может ли он с точки зрения своего практического интереса доставить нам то, в чем он решительно отказал нам в отношении спекулятивного интереса.

Все интересы моего разума (и спекулятивные и практические) объединяются в следующих трех вопросах:

1. *Что я могу знать?*
2. *Что я должен делать?*
3. *На что я могу надеяться?*

Первый вопрос чисто спекулятивный. Мы исчерпали (смею надеяться) все возможные ответы на него и наконец нашли такой ответ, который должен, правда, удовлетворить разум, и притом имея на это основание, если он не обращен на практическое. Однако от двух великих целей, на которые, собственно, были направлены все стремления чистого разума, мы остались столь же далеки, как если бы мы с самого начала ради своего спокойствия отказались от этой задачи. Итак, если речь идет о знании, то по крайней мере достоверно и определенно то, что это знание относительно указанных двух проблем никогда не может стать нашим достоянием.

Второй вопрос чисто практический. Как таковой, он может, правда, принадлежать чистому разуму, но в

таком случае этот вопрос не трансцендентальный, а моральный, стало быть, наша критика сама по себе не может заниматься им.

Третий вопрос, а именно вопрос о том, на что я могу надеяться, если делаю то, что мне надлежит делать, есть вопрос одновременно практический и теоретический, так как практическое служит лишь руководством для ответа на теоретический и, если пойти еще выше, на спекулятивный вопрос. Действительно, всякая *надежда* имеет в виду блаженство и в отношении практического и в отношении нравственного закона составляет то же самое, что знание и закон природы в отношении теоретического познания вещей. Первая приводит в конце концов к заключению, что нечто (определяющее конечную возможную цель) *существует, потому что чему-то надлежит произойти;* а второе приводит к заключению, что нечто *существует* (действуя как высшая причина), *потому что нечто происходит.*

Блаженство есть удовлетворение всех наших склонностей (и extensive по их многообразию, и intensive по их степени, и protensive по продолжительности). Практический закон, основывающийся на мотиве *блаженства*, я называю прагматическим (правило благоразумия); а закон (если такой закон существует), имеющий своим мотивом только *достойность счастья*, я называю моральным (нравственным) законом. Прагматический закон советует, что́ нужно делать, если мы хотим быть причастными к блаженству, а нравственный закон повелевает, как мы должны вести себя, чтобы быть лишь достойными блаженства. Прагматический закон основывается на эмпирических принципах, ведь без помощи опыта я не могу знать ни своих склонностей, требующих удовлетворения, ни естественных причин, способных удовлетворять их. Нравственный закон отвлекается от склонностей и естественных средств их удовлетворения и рассматривает только свободу разумного существа вообще и необходимые условия, единственно при которых она согласуется с распределением блаженства сообразно принципам и, следовательно, может по крайней мере основываться на одних лишь идеях чистого разума и быть познана a priori.

Я допускаю, что действительно существуют чистые нравственные законы, которые совершенно a priori (не принимая во внимание эмпирические мотивы, т. е. блаженство) определяют все наше поведение, т. е. применение свободы разумного существа вообще, и что эти законы повелевают *безусловно* (а не только гипотетически, [т. е.] при допущении других эмпирических целей) и, следовательно, обладают необходимостью во всех отношениях. Я могу допускать это положение с полным правом, ссылаясь не только на доказательства самых просвещенных моралистов, но и на нравственное суждение всякого человека, если он стремится отчетливо мыслить себе подобный закон.

Итак, чистый разум содержит в себе, правда не в своем спекулятивном, а в некотором практическом, именно в моральном, применении принципы *возможности опыта,* а именно таких поступков, которые *могли бы* встречаться в *истории* человека сообразно нравственным предписаниям. Действительно, так как чистый разум повелевает, чтобы они совершались, то осуществление их должно быть возможным и, следовательно, должен быть возможным особый вид систематического единства, а именно моральное единство, между тем как систематическое единство природы *согласно спекулятивным принципам* разума не могло быть доказано, так как разум содержит в себе, правда, причинность в отношении свободы вообще, но не в отношении всей природы, и моральные принципы разума могут, правда, порождать свободные поступки, но не законы природы. Таким образом, принципы чистого разума обладают объективной реальностью в его практическом, но особенно в его моральном применении.

Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он *может* быть согласно *свободе* разумных существ и каким ему *надлежит* быть согласно необходимым законам *нравственности*), я называю ***моральным миром.*** Этот мир мыслится только как умопостигаемый, так как в нем мы отвлекаемся от всех условий (целей) и даже от всех препятствий для морали (слабость или порочность человеческой природы). Следовательно, в этом смысле он есть только идея, однако

практическая идея, которая действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее. Поэтому идея морального мира обладает объективной реальностью не [в том смысле], как если бы она относилась к предмету умопостигаемого созерцания (подобных предметов мы вообще не можем мыслить), а [в том], что она относится к чувственно воспринимаемому миру, но как к предмету чистого разума в его практическом применении и как к corpus mysticum разумных существ в нем, поскольку свободная воля их при моральных законах обладает полным систематическим единством как с самим собой, так и со свободой всякого другого.

Итак, ответ на первый из двух вопросов чистого разума, касающихся практического интереса, таков: *делай то, благодаря чему ты становишься достойным быть счастливым.* Второй же вопрос состоит в следующем: если мое поведение таково, что я не недостоин блаженства, то смею ли я надеяться быть благодаря этому причастным блаженству? Для ответа на этот вопрос важно знать, обязательно ли принципы чистого разума, a priori предписывающие закон, связывают и эту надежду с нравственным законом.

Я поэтому утверждаю, что, подобно тому как моральные принципы согласно разуму в его *практическом* применении необходимы, точно так же согласно разуму в его *теоретическом* применении необходимо допускать, что всякий имеет основание надеяться на блаженство в той мере, в какой он сделал себя достойным его своим поведением, и, следовательно, система нравственности неразрывно связана с системой блаженства, однако лишь в идее чистого разума.

В умопостигаемом, т. е. моральном, мире, в понятии которого мы отвлекаемся от всех препятствий для нравственности (от склонностей), можно мыслить такую систему связанного с моральностью соразмерного блаженства как необходимую, ибо свобода, отчасти движимая нравственными законами, отчасти ограничиваемая [ими], сама была бы причиной всеобщего блаженства, следовательно, разумные существа, ведомые та-

кими принципами, сами были бы творцами своего собственного и вместе с тем чужого прочного благополучия. Однако эта система вознаграждающей себя самое моральности есть только идея, осуществление которой зависит от того, будет ли *каждый* выполнять то, что ему надлежит делать, т. е. чтобы все поступки разумных существ совершались так, как если бы они возникали из некоей высшей воли, охватывающей или подчиняющей себе все частные воли. Но так как моральный закон остается обязательным для всякого частного пользования свободой, если бы даже другие [существа] не действовали сообразно этому закону, то ни природа вещей в мире, ни причинность самих поступков и их отношение к нравственности не определяют, как будут относиться их последствия к блаженству; и указанная необходимая связь надежды на блаженство с неустанным стремлением сделать себя достойным блаженства не может быть познана разумом, если положить в основу только природу, а должна быть лишь предметом надежды в том случае, если *высший разум*, повелевающий согласно моральным законам, будет положен в основу и как причина природы.

Идею такого мыслящего существа, в котором морально совершеннейшая воля, связанная с высшим блаженством, составляет причину всякого блаженства в мире, поскольку оно находится в точном соотношении с нравственностью (как достойностью счастья), я называю *идеалом высшего блага*. Следовательно, чистый разум может находить основание практически необходимой связи между обоими элементами высшего производного блага, а именно умопостигаемого, т. е. *морального*, мира, только в идеале высшего *первоначального* блага. Так как мы посредством разума необходимо должны представлять себя принадлежащими к такому миру, хотя чувства не дают нам ничего, кроме мира явлений, то мы должны допускать умопостигаемый мир как следствие нашего поведения в чувственно воспринимаемом мире, и так как в чувственно воспринимаемом мире подобной связи нет, то мы должны допускать моральный мир как загробный мир. Следовательно, бог

и загробная жизнь суть два допущения, неотделимые согласно принципам чистого разума от обязанностей, налагаемых на нас этим же разумом.

Нравственность сама по себе образует систему, но нельзя сказать того же о блаженстве, если только оно не распределяется в точном соответствии с моральностью. Но такое соответствие возможно только в умопостигаемом мире при мудром творце и правителе. Разум вынужден или допустить такого творца вместе с жизнью в таком мире, который мы должны считать загробным, или же рассматривать моральные законы как пустые выдумки, так как необходимое последствие их, связываемое с ними тем же разумом, должно было бы отпасть без указанного выше допущения. Поэтому всякий рассматривает моральные законы как *заповеди*, чем они не могли бы быть, если бы не связывали со своими правилами a priori соответствующие им следствия и, следовательно, не содержали *обетования* и *угрозы*. Но это было бы невозможно, если бы они не основывались на необходимой сущности как высшем благе, которое единственно может установить такое целесообразное единство.

Мир, поскольку мы обращаем в нем внимание лишь на разумные существа и их связь между собой согласно моральным законам под правлением высшего блага, Лейбниц называл *царством милосердия* и отличал его от *царства природы*, в котором эти существа, правда, подчинены моральным законам, но ожидают от своего поведения последствий, сообразных лишь с естественным ходом вещей в нашем чувственно воспринимаемом мире. Следовательно, идея, согласно которой мы считаем себя принадлежащими к царству милосердия, где нас ожидает всякое блаженство, если только мы сами не ограничиваем свою долю тем, что недостойны быть счастливыми, есть практически необходимая идея разума.

Практические законы, поскольку они в то же время становятся субъективными мотивами поступков, т. е. субъективными основоположениями, называются *максимами. Оценка* нравственности с точки зрения ее чистоты и последствий осуществляется в соответствии

с *идеями*, а *следование* ее законам — в соответствии с *максимами*.

Необходимо, чтобы весь наш образ жизни был подчинен нравственным максимам, но это невозможно, если с моральным законом, представляющим собой лишь идею, разум не связывает действующей причины, которая определяет для нашего поведения, сообразующегося с этим законом, результат, точно соответствующий нашим высшим целям, будь то в настоящей или в загробной жизни. Следовательно, без какого-нибудь бога и невидимого нам теперь мира, на который мы возлагаем надежды, прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления, так как не исполняют всей цели, естественной и необходимой для всякого разумного существа и a priori определяемой тем же чистым разумом.

Одно лишь блаженство вовсе не есть полное благо для нашего разума. Он не одобряет его (как бы наши склонности ни влекли нас к нему), если оно не соединено с *достойностью* счастья, т. е. с высоконравственным поведением. Но с другой стороны, одна лишь нравственность и вместе с ней одна лишь *достойность* счастья также еще не составляют полного блага. Для завершения его необходимо, чтобы тот, кто своим поведением заслужил блаженство, мог надеяться стать причастным ему. Даже свободный от всяких частных целей разум, если бы, не имея в виду своих собственных интересов, поставил себя на место существа, которое распределяло бы блаженство между другими, не может судить иначе; действительно, в практической идее оба эти момента по самому существу своему связаны друг с другом, хотя и таким образом, что только моральная настроенность как условие делает возможным участие в блаженстве, а не надежда на блаженство создает моральную настроенность. В самом деле, в последнем случае настроенность не была бы моральной и, следовательно, не была бы достойна полного блаженства, которое с точки зрения разума не допускает никаких иных ограничений, кроме тех, какие

вызваны нашим собственным безнравственным поведением.

Следовательно, только блаженство в полной соразмерности с нравственностью разумных существ, благодаря которой они становятся достойными его, составляет высшее благо в мире, в который мы должны непременно перенестись согласно предписаниям чистого, но практического разума и который, конечно, есть лишь умопостигаемый мир, так как чувственно воспринимаемый мир не обещает нам, что подобное систематическое единство целей может быть дано исходя из природы вещей; реальность этого единства может быть основана только на предположении о высшем первоначальном благе, так как самостоятельный разум, наделенный вседостаточностью высшей причины, создает, сохраняет и осуществляет общий, хотя и глубоко скрытый от нас в чувственно воспринимаемом мире, порядок вещей соответственно совершеннейшей целесообразности.

Такая этикотеология имеет особое преимущество перед спекулятивной теологией, состоящее в том, что она неизбежно ведет к понятию *единой, всесовершеннейшей* и *разумной* первосущности, тогда как спекулятивная теология не *указывает* даже объективных оснований для этого, не говоря уже о том, что она не может убедить нас в этом. Действительно, ни в трансцендентальной, ни в естественной теологии, поскольку разум может вести нас к ним, мы не находим ни одного значительного основания, чтобы допускать лишь *единственную* сущность, которую мы могли бы ставить впереди всех естественных причин и от которой мы могли бы с достаточным основанием сделать их зависимыми во всех отношениях. Наоборот, если мы с точки зрения нравственного единства как необходимого мирового закона исследуем причину, которая единственно может дать этому закону соответствующую действенность и, стало быть, придать ему также обязательную для нас силу, то мы должны предполагать, что существует единая высшая воля, охватывающая собой все эти законы. Действительно, каким же образом мы нашли бы совершенное единство целей при различной воле? Высшая

воля должна быть всемогущей, чтобы ей были подчинены вся природа и ее отношение к нравственности в мире; всеведующей, чтобы познавать сокровеннейшее в образе мыслей и его моральную ценность; вездесущей, чтобы быть непосредственно близкой ко всякой потребности, необходимой для высшего добра в мире; вечной, чтобы никогда не было недостатка в этом согласии между природой и свободой, и т. д.

Но это систематическое единство целей в этом мире мыслящих существ, который, правда, как одна лишь природа может называться только чувственно воспринимаемым миром, а как система свободы — умопостигаемым, т. е. моральным, миром (regnum gratiae), неизбежно ведет также к целесообразному единству всех вещей, образующих это великое целое согласно общим законам природы, подобно тому как систематическое единство целей образуется согласно общим и необходимым нравственным законам и приводит в связь практический разум со спекулятивным. Мир необходимо представлять себе как возникший из некоторой идеи, если он должен согласоваться с тем применением разума, без которого мы сами считали бы себя недостойными разума, а именно с его моральным применением, которое целиком основывается на идее высшего блага. Благодаря этому всякое исследование природы тяготеет к форме системы целей и в своем высшем развитии становится физикотеологией. А физикотеология, так как она начинала с нравственного порядка как единства, коренящегося в сущности свободы, а не случайно установленного внешними заповедями, сводит целесообразность природы к основаниям, которые должны a priori быть неразрывно связаны с внутренней возможностью вещей, и тем самым к *трансцендентальной теологии*, которая рассматривает идеал высшего онтологического совершенства как принцип систематического единства, связывающий все вещи сообразно общим и необходимым законам природы, так как все они берут свое начало в абсолютной необходимости единой первосущности.

Какое *применение* можем мы найти для нашего рассудка даже в отношении опыта, если мы не ставим себе

целей? Но высшие цели суть цели моральности, и познание их может быть дано нам только чистым разумом. Поставив эти цели и руководствуясь ими, мы не можем даже познание природы целесообразно применить к знанию там, где сама природа не установила целесообразного единства. Действительно, без этого единства мы сами не обладали бы даже разумом, так как у нас не было бы для него школы и культуры, [приобретенной] благодаря предметам, которые давали бы материал для таких понятий. Но первое указанное нами целесообразное единство есть нечто необходимое и обоснованное в самой сущности воли, следовательно, второе единство, содержащее в себе условие применения первого in concreto, должно быть таким же; стало быть, трансцендентальное расширение наших познаний разумом не может составлять причину, а есть только действие практической целесообразности, которую возлагает на нас чистый разум.

Поэтому и в истории человеческого разума мы находим, что, пока моральные понятия не были в достаточной степени очищены и определены и пока не было усмотрено согласно с этими понятиями систематическое единство целей, и притом из необходимых принципов, до тех пор познание природы и даже значительная степень культуры разума во многих других науках, с одной стороны, вырабатывали лишь грубые и смутные понятия о божестве, с другой — вообще проявляли к этому вопросу удивительное равнодушие. Более значительная разработка нравственных идей, которая сделалась необходимой благодаря в высшей степени чистому нравственному закону нашей религии, обратила внимание разума на этот предмет ввиду интереса, который она вызвала к нему; без всякого содействия со стороны обогащающихся знаний о природе и со стороны правильных и надежных трансцендентальных знаний (они были всегда недостаточны) эти нравственные идеи создали понятие о божественной сущности, которое мы считаем теперь правильным не потому, что спекулятивный разум убеждает нас в его правильности, а потому, что оно полностью согласуется с моральными принципами разума. Все же только чистому разуму,

однако лишь в его практическом применении, принадлежит та заслуга, что он связал с нашими высшими интересами знание, о котором чистая спекуляция может лишь мечтать, но которое она не в состоянии обосновать, и тем самым превратил это знание если не в демонстративно доказанную догму, то все же в безусловно необходимое предположение в соответствии с существеннейшими целями чистого разума.

Но когда практический разум достиг этого высокого пункта, а именно понятия единой первосущности как высшего блага, то он не должен воображать, будто он поднялся над всеми эмпирическими условиями своего применения и вознесся до непосредственного знания новых предметов настолько, чтобы исходить из этого понятия и выводить из него даже моральные законы. Действительно, *внутренняя* практическая необходимость именно этих законов привела нас к допущению самостоятельной причины или мудрого правителя мира, чтобы придать моральным законам действенность; поэтому мы не можем рассматривать их вслед за этим опять как случайные и как производные только от воли, в особенности от такой воли, о которой мы не имели бы никакого понятия, если бы не составили себе его соответственно указанным выше законам. До тех пор пока практический разум имеет право направлять нас, мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны совершать их. Мы будем изучать свободу при целесообразном единстве согласно принципам разума и лишь постольку будем считать себя сообразующимися с божественной волей, поскольку признаем священным нравственный закон, которому нас учит разум на основании природы самих [наших] поступков, и полагаем, что мы служим этому закону лишь тем, что содействуем высшему в мире добру в себе и в других. Следовательно, этикотеология имеет только имманентное применение, а именно для выполнения нашего назначения здесь в мире: сообразовываться с системой всех целей, а не фанатически или даже нечестиво при добродетельном образе жизни отказываться руководствоваться

разумом, создающим законы морали, дабы в своем поведении непосредственно исходить из идеи высшей сущности, что привело бы к трансцендентному применению [разума], которое, однако, так же как и применение чистой спекуляции, должно было бы извратить и подорвать конечные цели разума.

КАНОНА ЧИСТОГО РАЗУМА
РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

О мнении, знании и вере

Признание чего-то истинным имеет место в нашем рассудке и может иметь объективные основания, но требует также субъективных причин в душе того, кто высказывает суждение. Если суждение значимо для каждого, кто только обладает разумом, то оно имеет объективно достаточное основание, и тогда признание истинности его называется *убеждением.* Если же оно имеет основание только в особом характере субъекта, то оно называется *уверенностью* (Überredung).

Уверенность есть лишь видимость, так как [в этом случае] основание суждения, находящееся только в субъекте, принимается за объективное основание. Поэтому такое суждение имеет только индивидуальную значимость, и признание истинности его не может быть предметом сообщения. Между тем истинность основывается на соответствии с объектом, в отношении которого, следовательно, суждения всякого рассудка должны быть согласны между собой (consentientia uni tertio consentiunt inter se). Следовательно, критерием того, имеет ли признание чего-то истинным характер убеждения или только уверенности, внешне служит возможность сообщать его и считать, что его истинность может быть признана всяким человеческим разумом; действительно, в таком случае имеется по крайней мере предположение, что основание согласия всех суждений, несмотря на различие субъектов, будет покоиться на общей основе, а именно на объекте, с которым все они поэтому согласуются и тем самым доказывают истинность суждения.

Итак, с субъективной стороны уверенность, правда, нельзя отличить от убеждения, если субъект рассматривает признание суждения истинным только как явление в своей душе; но попытка установить, производят ли и на чужой разум значимые для нас основания суждения такое же действие, как и на наш, служит средством, правда лишь субъективным, имеющим своей целью если не достигнуть убеждения, то хотя бы обнаружить лишь индивидуальную значимость суждения, т. е. то в нем, что есть лишь уверенность.

Если мы, кроме того, можем выявить субъективные *причины* суждения, принимаемые нами за объективные *основания* его, и, стало быть, объяснить утверждение, ошибочно принятое за истинное, как событие в нашей душе, не нуждаясь для этого в характере объекта, то мы раскрываем видимость и больше уже не обманываемся ею, хотя в некоторой степени она все еще продолжает искушать нас, если субъективная причина видимости присуща нашей природе.

Утверждать, т. е. высказывать как нечто необходимо значимое для каждого суждение, я могу только то, что приводит к убеждению. Уверенность я могу сохранять для себя, если она удовлетворяет меня, но я не могу и не должен пытаться рассматривать ее как значимое и для других людей.

Признание истинности суждения или субъективная значимость суждения имеет следующие три ступени в отношении убеждения (которое имеет также объективную значимость): *мнение, веру* и *знание. Мнение* есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное *как* с субъективной, *так* и с объективной стороны. Если признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется *верой*. Наконец, и субъективно и объективно достаточное признание истинности суждения есть *знание*. Субъективная достаточность называется *убеждением* (для меня самого), а объективная достаточность — *достоверностью* (для каждого). Я не буду останавливаться более на разъяснении столь ясных понятий.

Никогда не следует составлять себе *мнение*, если не *знаешь* по крайней мере чего-то такого, посредством чего проблематическое само по себе суждение ставится в связь с истиной, которая, хотя и не полная, тем не менее представляет собой нечто большее, чем произвольный вымысел. Кроме того, закон такой связи должен быть достоверным. Действительно, если и в отношении этого закона у меня есть только мнение, то все оказывается лишь игрой воображения, не имеющей никакого отношения к истине. В суждениях чистого разума *мнения* вообще недопустимы. В самом деле, так как эти суждения не опираются на эмпирические основания, а должны быть познаны a priori, где все необходимо, то принцип связи требует всеобщности и необходимости, стало быть, полной достоверности, в противном случае в них нет ничего ведущего к истине. Поэтому в чистой математике нелепо высказывать мнения — здесь нужно или знать, или воздерживаться от всякого суждения. Точно так же обстоит дело с основоположениями нравственности, где нельзя отваживаться на поступок исходя только из мнения, что нечто *дозволено*, а дóлжно обладать знанием этого.

В трансцендентальном же применении разума мнение — это, конечно, слишком мало, но знание — слишком много. Поэтому в чисто спекулятивном смысле мы вообще не можем здесь высказывать суждения: субъективные основания для признания истинности суждения, способные породить веру, не заслуживают в спекулятивных вопросах никакого одобрения, так как не могут обойтись без эмпирической помощи и не могут в равной мере быть сообщены другим.

Но в чисто *практическом отношении* теоретически недостаточное признание истинности суждения может быть названо верой. Это практическое намерение касается или *умения*, или *нравственности*, причем первое — для любых и случайных целей, а вторая — для безусловно необходимых целей.

Если цель поставлена, то условия для ее достижения гипотетически необходимы. Эта необходимость субъективно, но все же лишь относительно достаточна, если я не знаю никаких других условий, при которых

цель была бы достижима; но она безусловно и для каждого достаточна, если я достоверно знаю, что никто не может знать других условий, ведущих к поставленной цели. В первом случае мое допущение и признание истинности некоторых условий есть лишь случайная, а во втором случае необходимая вера. Врач должен что-то сделать для больного, находящегося в опасности, но, не зная болезни, он наблюдает ее проявления и, если не находит ничего более подходящего, высказывает суждение, что это чахотка. Его вера даже в его собственном суждении чисто случайна, другой, быть может, правильнее угадал бы болезнь. Такую случайную веру, которая, однако, лежит в основе действительного применения средств для тех или иных действий, я называю *прагматической верой*.

Обычным критерием для того, чтобы узнать, составляет ли чье-нибудь утверждение только уверенность или по крайней мере субъективное убеждение, т. е. твердую веру, служит *пари*. Нередко человек высказывает свои положения с таким самоуверенным и непреклонным упорством, что кажется, будто у него нет никаких сомнений в истинности их. Но пари приводит его в замешательство. Иногда оказывается, что уверенности у него достаточно, чтобы оценить ее только в один дукат, но не в десять дукатов, так как рисковать одним дукатом он еще решается, но только при ставке в десять дукатов он видит то, чего прежде не замечал, а именно что он, вполне возможно, ошибается. Если мы представляем себе мысленно, что ставкой служит все счастье нашей жизни, то торжествующий тон нашего суждения совершенно исчезает, мы становимся чрезвычайно робкими и вдруг обнаруживаем, что наша вера вовсе не так глубока. Таким образом, прагматическая вера имеет лишь бо́льшую или меньшую степень, смотря по тому, какие интересы здесь замешаны.

Хотя по отношению к некоторым объектам мы ничего не может предпринять, так что наше признание истинности суждения о них имеет только теоретический характер, тем не менее в некоторых случаях мы можем мысленно задумать и вообразить в отношении их какое-то начинание, для которого, как нам кажется,

у нас есть достаточные основания, если бы только было средство установить достоверность всего дела; так, в чисто теоретических суждениях бывает *аналог практических суждений*; к таким случаям признания истинности суждения слово *вера* подходит, и мы можем назвать такую веру *доктринальной*. Я бы держал пари на все, что у меня есть, за то, что по крайней мере на какой-то из видимых нами планет есть обитатели, если бы можно было установить это опытом. Поэтому я утверждаю, что мысль о существовании обитателей других миров есть не только мнение, но и твердая вера (ради которой я рисковал бы многими благами жизни).

Нельзя не признать, что учение о бытии бога есть лишь доктринальная вера. В самом деле, хотя в теоретическом знании о мире я не *располагаю* ничем, что необходимо предполагало бы эту мысль как основание моего объяснения явлений в мире, и скорее я обязан пользоваться своим разумом так, как будто все есть только природа, тем не менее целесообразное единство есть такое важное условие применения разума к природе, что я не могу пройти мимо этого, тем более что в опыте мы находим множество примеров его. Но для этого единства я не знаю никакого иного условия, которое сделало бы его для меня путеводной нитью в исследовании природы, кроме предположения, что некое высшее мыслящее существо все устроило согласно премудрым целям. Следовательно, предположение относительно мудрого творца мира есть условие для случайной, правда, но все же весьма важной цели, а именно для стремления чем-то руководствоваться в исследовании природы. Результат моих исследований весьма часто подтверждает полезность этого предположения, и против него нельзя привести никаких убедительных соображений, так что, если бы я назвал свое допущение только мнением, я сказал бы слишком мало: даже в этом чисто теоретическом отношении можно сказать, что я твердо верую в бога, но в таком случае моя вера, строго говоря, не практическая вера, а должна называться доктринальной верой, которую необходимо порождает *теология* природы (физикотеология). В отношении этой же мудрости, принимая в расчет превос-

ходные способности человеческой природы и столь несоразмерную с ними краткость жизни, можно найти также достаточное основание для доктринальной веры в будущую жизнь человеческой души.

Слово *вера* служит в таких случаях выражением скромности в *объективном* отношении, но в то же время твердой уверенности в *субъективном* отношении. Если бы я назвал здесь чисто теоретическое допущение хотя бы только гипотезой, которую я имел бы право принять, то этим я уже претендовал бы на большее знание о характере причины мира и загробной жизни, чем то, какое я могу в действительности показать; в самом деле, свойства того, что я допускаю хотя бы только как гипотезу, должны быть мне известны по крайней мере настолько, чтобы я имел право изобрести мысленно *не само понятие его*, а *только существование его*. Слово же *вера* относится только к путеводной нити, которую мне дает идея, и к субъективному влиянию на успех деятельности моего разума, заставляющий меня держаться этой идеи, хотя я не в состоянии дать отчет о ней в спекулятивном отношении.

Но одна лишь доктринальная вера содержит в себе нечто нетвердое; нередко затруднения, встречающиеся в спекуляции, отдаляют нас от нее, хотя мы постоянно вновь возвращаемся к ней.

Совершенно иной характер имеет *моральная вера*, так как здесь безусловно необходимо, чтобы нечто происходило, а именно чтобы я во всех отношениях следовал нравственному закону. Цель установлена здесь непоколебимо, и, насколько я понимаю, возможно только одно условие, при котором эта цель связана со всеми остальными целями и тем самым имеет практическое значение; это условие заключается в том, что существуют бог и загробный мир; я знаю также совершенно твердо, что никому не известны другие условия, ведущие к тому же единству цели при действии морального закона. Но так как нравственное предписание есть вместе с тем моя максима (как этого требует разум), то я неизбежно буду верить в бытие бога и загробную жизнь и убежден, что эту веру ничто не может поколебать, так как этим были бы ниспровергнуты сами мои

нравственные принципы, от которых я не могу отказаться, не став в своих собственных глазах достойным презрения.

Таким образом, после сокрушения всех честолюбивых замыслов разума, стремящегося за пределы всякого опыта, у нас остается еще достаточно оснований быть довольными им в практическом отношении. Правда, никто не будет в состоянии хвастаться *знанием* того, что бог и загробная жизнь существуют; а если кто обладает этим знанием, то это тот человек, которого я давно искал: всякое знание (если оно касается предмета одного лишь разума) может быть сообщено другим, и, следовательно, я мог бы надеяться видеть свое знание обогащенным в столь удивительной степени благодаря поучениям этого человека. Но в действительности это убеждение есть не логическая, а *моральная* достоверность, и так как оно опирается на субъективные основания (моральных убеждений), то я не могу даже сказать: *морально достоверно,* что бог существует и т. д., а могу лишь говорить: *я морально уверен* и т. д. Иными словами, вера в бога и в загробный мир так сплетена с моими моральными убеждениями, что, так же как я не подвергаюсь опасности утратить эти убеждения, точно так же я не беспокоюсь, что эта вера может быть отнята у меня.

Единственный сомнительный пункт, встречающийся здесь, состоит в том, что эта вера разума основывается на допущении моральных убеждений. Если мы отбросим это допущение и возьмем человека, который был бы совершенно равнодушен к нравственным законам, то вопрос, предлагаемый разумом, становится только задачей для спекуляции и может, правда, быть подкреплен тогда серьезными основаниями по аналогии, однако не такими основаниями, которым сдалась бы даже самая упорная скептичность *. Впрочем, в этих вопросах ни один человек не свободен от всякого инте-

* Человеческая душа питает (я верю, что это необходимо происходит во всяком разумном существе) естественный интерес к моральности, хотя этот интерес не остается единственным и практически преобладающим. Укрепляйте и усиливайте этот интерес, и вы найдете разум весьма способным к поучению и просвещению для соединения спекулятивного интереса с прак-

реса. В самом деле, хотя бы у человека не было морального интереса из-за отсутствия добрых чувств, однако и в таком случае имеется достаточно оснований вселить в него *страх* перед бытием бога и загробной жизнью. Действительно, для этого требуется только, чтобы у него не было по крайней мере *уверенности*, что такой сущности и загробной жизни *нет*, а для этой уверенности, поскольку это должно быть подтверждено одним лишь разумом, стало быть, аподиктически, он должен доказать невозможность бытия бога и загробной жизни — задача, которую, конечно, не может решить ни один разумный человек. Это была бы *негативная* вера, которая, правда, не могла бы порождать моральность и добрые чувства, но могла бы создать им аналог, а именно могла бы в значительной степени сдерживать порывы к совершению зла.

Неужели, скажут нам, это все, чего может достигнуть чистый разум, открывая новые горизонты за пределами опыта? Ничего, кроме двух символов веры? Этого мог бы достигнуть и обыденный рассудок, не призывая на помощь философов!

Я не буду здесь восхвалять услугу, которую философия оказывает человеческому разуму огромными усилиями своей критики, хотя бы результат ее и был негативным; об этом еще будет сказано несколько слов в следующем разделе. Но неужели вы требуете, чтобы знание, касающееся всех людей, превосходило силы обыденного рассудка и открывалось вам только философами? Именно то, что́ вы порицаете, служит лучшим подтверждением правильности высказанных выше положений, так как теперь обнаруживается то, чего нельзя было предвидеть вначале, а именно что в вопросе, касающемся всех людей без различия, природу нельзя обвинять в пристрастном распределении своих даров, и в отношении существенных целей человеческой природы высшая философия может вести не иначе как путем, предначертанным природой также и са́мому обыденному рассудку.

тическим. Но если вы не позаботитесь заранее, чтобы сделать человека хотя бы немного добрее, то вы никогда не сделаете из него искренне верующего человека.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО УЧЕНИЯ О МЕТОДЕ
ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Архитектоника чистого разума

Под *архитектоникой* я разумею искусство построения системы. Так как обыденное знание именно лишь благодаря систематическому единству становится наукой, т. е. из простого агрегата знаний превращается в систему, то архитектоника есть учение о научной стороне наших знаний вообще, и, следовательно, она необходимо входит в учение о методе.

Под управлением разума наши знания вообще должны составлять не отрывки, а систему, так как только в системе они могут поддерживать существенные цели разума и содействовать им. Под системой же я разумею единство многообразных знаний, объединенных одной идеей. А идея есть понятие разума о форме некоторого целого, поскольку им a priori определяется объем многообразного и положение частей относительно друг друга. Следовательно, научное понятие разума содержит в себе цель и соответствующую ей форму целого. Единством цели, к которому относятся все части [целого] и в идее которого они соотносятся также друг с другом, объясняется то, что, приобретая знание, нельзя упустить из виду ни одной части, а также нельзя сделать никакого случайного добавления или остановиться на неопределенной величине совершенства, не имеющей a priori определенных границ. Следовательно, целое расчленено (articulatio), а не нагромождено (coacervatio); оно может, правда, расти внутренне (per intussusceptionem), но не внешне (per appositionem) в отличие от тела животного, рост которого состоит не в присоединении новых членов, а в том, что каждый орган без изменения пропорциональности становится более сильным и более приспособленным к своим целям.

Идея нуждается для своего осуществления в *схеме*, т. е. в a priori определенном из принципа цели существенном многообразии и порядке частей. Схема, начертанная не согласно идее, т. е. исходя не из главной цели разума, а эмпирически, т. е. согласно случайно представляющимся целям (количество которых нельзя

знать заранее), дает *техническое* единство, а схема, построенная согласно идее (когда разум a priori указывает цели, а не эмпирически ожидает их), создает *архитектоническое* единство. То, что мы называем наукой, возникает не технически ввиду сходства многообразного или случайного применения знания in concreto к всевозможным внешним целям, а архитектонически ввиду сродства и происхождения из одной высшей и внутренней цели, которая единственно и делает возможным целое, и схема науки должна содержать в себе очертание (monogramma) и деление целого на части (Glieder) согласно идее, т. е. a priori, точно и согласно принципам отличая это целое от всех других систем.

Никто не пытается создать науку, не полагая в ее основу идею. Однако при разработке науки схема и даже даваемая вначале дефиниция науки весьма редко соответствуют идее схемы, так как она заложена в разуме подобно зародышу, все части которого еще не развиты и едва ли доступны даже микроскопическому наблюдению. Поэтому науки, так как они сочиняются с точки зрения некоторого общего интереса, следует объяснять и определять не соответственно описанию, даваемому их основателем, а соответственно идее, которая ввиду естественного единства составленных им частей оказывается основанной в самом разуме. Действительно, нередко оказывается, что основатель [науки] и даже его позднейшие последователи блуждают вокруг идеи, которую они сами не уяснили себе, и потому не могут определить истинное содержание, расчленение (систематическое единство) и границы своей науки.

К сожалению, только после того как мы долго из обрывков собирали, по указанию скрыто заложенной в нас идеи, многие относящиеся к ней знания в качестве строительного материала и даже после того как мы в течение продолжительного времени технически составляли этот материал, становится возможным увидеть идею в более ясном свете и архитектонически набросать очертания целого согласно целям разума. Системы кажутся, подобно червям, возникающими путем generatio aequivoca из простого скопления собранных вместе

понятий, сначала в изуродованной, но с течением времени в совершенно развитой форме, хотя все они имели свою схему как первоначальный зародыш в только лишь развертывающемся еще разуме, и потому не только каждая из них сама по себе расчленена соответственно идее, но и все они целесообразно объединены в системе человеческого знания как части единого целого и допускают архитектонику всего человеческого знания, которую не только возможно, но даже и нетрудно создать в наше время, когда собрано или может быть взято из развалин старых зданий так много материала. Мы ограничимся здесь завершением нашего дела, а именно наброском лишь *архитектоники* всего знания, происходящего из *чистого разума,* и начнем только с того пункта, где общий корень нашей познавательной способности раздваивается и производит два ствола, один из которых есть *разум.* Под разумом же я понимаю здесь всю высшую познавательную способность и, следовательно, противопоставляю рациональное эмпирическому.

Если я отвлекаюсь от всего содержания знания, рассматриваемого объективно, то субъективно всякое знание есть или историческое, или рациональное. Историческое знание есть cognitio ex datis, а рациональное — cognitio ex principiis. Откуда бы ни дано было знание первоначально, у того, кто им обладает, оно историческое знание, если он познает его лишь в той степени и настолько, насколько оно дано ему извне, все равно, получено ли им это знание из непосредственного опыта, или из рассказа о нем, или через наставления (общих знаний). Поэтому тот, кто, собственно, изучил систему философии, например систему Вольфа, хотя бы он имел в голове все основоположения, объяснения и доказательства вместе с классификацией всей системы и мог бы в ней все перечислить по пальцам, все же обладает только полным *историческим* знанием философии Вольфа; он знает и судит лишь настолько, насколько ему были даны знания. Опровергните одну из его дефиниций, и он не знает, откуда ему взять новую. Он развивался по чужому разуму, но подражательная способность не то, что творческая способность, иными слова-

ми, знание возникло у него не из разума, и, хотя объективно это было знание разума, все же субъективно оно только историческое знание. Он хорошо воспринял и сохранил, т. е. выучил, систему и представляет собой гипсовый слепок с живого человека. Основанные на разуме познания, имеющие объективный характер (т. е. могущие первоначально возникнуть только из собственного разума человека), лишь в том случае могут называться этим именем также с субъективной стороны, если они почерпнуты из общих источников разума, а именно из принципов, откуда может возникнуть также критика и даже отрицание изучаемого.

Всякое основанное на разуме познание исходит или из понятий, или из конструирования понятий; первое познание называется философским, а второе — математическим. О внутреннем различии между ними я говорил уже в первой главе. Соответственно сказанному знание может быть объективно философским и в то же время субъективно историческим, как это бывает у большинства учеников и у всех тех, кто не видит дальше того, чему его научила школа, и на всю жизнь остается учеником. Но примечательно, что математическое знание в том виде, как оно изучено, все же и с субъективной стороны может быть познанием разума, и здесь нет того различия, которое имеется в философском знании. Причина этого в том, что источники познания, из которых единственно может черпать учитель, здесь заключаются только в существенных и подлинных принципах разума и, значит, не могут быть ни получены учеником из какого-то другого места, ни оспариваемы; это объясняется тем, что применение разума бывает здесь только in concreto, хотя и a priori, а именно на почве чистых и потому безошибочных созерцаний, не допуская никакого обмана и заблуждения. Таким образом, из всех наук разума (априорных наук) можно научить только математике, но не философии (за исключением исторического познания философии), а, что касается разума, можно в лучшем случае научить только *философствованию*.

Система всякого философского познания есть *философия*. Мы берем ее объективно, если разумеем под ней

образец критического рассмотрения всех попыток философствовать, имеющего целью рассмотреть всякую субъективную философию, здание которой столь многообразно и изменчиво. В этом смысле философия есть только идея возможной науки, которая нигде не дана in concreto, но к которой мы пытаемся приблизиться различными путями, пока не будет открыта единственная, сильно заросшая чувственностью тропинка и пока человеку не удастся, насколько это дозволено ему, сделать до сих пор не удававшуюся копию равной образцу. Пока этого не случится, нельзя обучать философии; в самом деле, где она, кто обладает ею и по какому признаку можно ее узнать? [Теперь] можно обучать только философствованию, т. е. упражнять талант разума на некоторых имеющихся примерах в следовании общим принципам его, однако всегда сохраняя право разума исследовать самые источники этих принципов и подтвердить эти принципы или отвергнуть их.

Однако пока что понятие философии есть лишь *школьное* понятие, а именно понятие о системе знания, исследуемого лишь в качестве науки с одной только целью — систематическое единство этого знания, стало быть, *логическое* совершенство его. Но существует еще *мировое понятие* (conceptus cosmicus), которое всегда лежало в основе термина *философия*, в особенности когда это понятие, так сказать, персонифицировалось и представлялось как бы в идеале *философа* как образца. В этом смысле философия есть наука об отношении всякого знания к существенным целям человеческого разума (teleologia rationis humanae), и философ есть не виртуоз разума (Vernunftkünstler), а законодатель человеческого разума. Называть себя философом в таком смысле и претендовать на то, чтобы сравняться с образцом, мыслимым только в идее, было бы чересчур смело.

Математик, естествоиспытатель, логик, как бы далеко ни продвинулись первые в познаниях разума, а последний особенно в философском познании, все же могут быть только виртуозами разума. Но у нас есть еще идеал учителя, руководящего всеми ими и пользующегося ими как орудиями для содействия сущест-

венным целям человеческого разума. Только такого учителя следовало бы называть философом; но так как такого учителя нигде нет, а идея его законодательства встречается во всяком человеческом разуме, то мы будем держаться исключительно этой идеи и определим более точно, какое систематическое единство предписывает философия с точки зрения целей согласно этому мировому понятию *.

Существенные цели не означают еще высших целей; высшей может быть только одна цель (при совершенном систематическом единстве разума). Поэтому они — или конечная цель, или подчиненные цели, необходимо относящиеся к первой как средства. Конечная цель есть не что иное, как все предназначение человека, и философия, исследующая эту цель, называется моралью. Ввиду этого преимущества моральной философии перед всеми остальными видами деятельности разума древние разумели под именем философа одновременно и главным образом моралиста; даже и теперь внешний вид самообладания, достигаемого при помощи разума, дает повод по аналогии называть человека философом, хотя бы его знание было ограниченным.

Законодательство человеческого разума (философия) имеет два предмета — природу и свободу и, следовательно, содержит в себе как естественный, так и нравственный закон, первоначально в двух различных системах, а затем в одной философской системе. Философия природы имеет дело со всем, что *есть*, а нравственная — только с тем, что *должно* быть.

Всякая философия есть или знание, основанное на чистом разуме, или знание разума, основанное на эмпирических принципах. Первая называется чистой, а вторая эмпирической философией.

Философия чистого разума есть или *пропедевтика* (предварительное упражнение), исследующая способность разума в отношении всего чистого априорного

---

* *Мировым* называется здесь *понятие*, касающееся того, что необходимо интересует каждого; стало быть, я определяю цель науки согласно *школьным понятиям*, если она рассматривается только как одна из способностей достигать определенных свободно избранных целей.

знания, и называется *критикой*, или же эта философия есть система чистого разума (наука), т. е. все (истинное и мнимое) философское знание, основанное на чистом разуме в систематической связи, и называется *метафизикой*; впрочем, этим термином можно называть также всю чистую философию, включая и критику, чтобы охватить и исследование всего, что может быть познано a priori, и изложение всего, что составляет систему чистых философских знаний этого рода, отличаясь от всякого эмпирического, а также математического применения разума.

Метафизика делится на метафизику *спекулятивного* и *практического* применения чистого разума и бывает, следовательно, или *метафизикой природы*, или *метафизикой нравов*. Первая содержит в себе все чистые принципы разума, построенные на одних лишь понятиях (стало быть, без математики) *теоретического* знания всех вещей, а вторая — принципы, a priori определяющие и делающие необходимым все наше *поведение*. Моральность есть единственная закономерность поступков, которая может быть выведена совершенно a priori из принципов. Поэтому метафизика нравов есть, собственно, чистая мораль, в основу которой вовсе не положена антропология (эмпирические условия). Метафизикой в *более узком понимании* называют обычно метафизику спекулятивного разума. Но поскольку чистое учение о нравственности все же принадлежит к особому стволу человеческого, и притом философского, знания, основанного на чистом разуме, то мы сохраним за ним это название, хотя не будем касаться его здесь, так как *теперь* оно к нашей цели не относится.

Чрезвычайно важно *обособлять* друг от друга знания, различающиеся между собой по роду и происхождению, и тщательно следить за тем, чтобы они не смешивались со знаниями, которые обычно связаны с ними в применении. То, что делает химик, разлагая вещества, то, что делает математик в своем чистом учении о величинах, в еще большей мере должен делать философ, чтобы иметь возможность точно определить долю, ценность и влияние особых видов знания в разнообразном применении рассудка. Поэтому человеческий разум, с

тех пор как он начал мыслить или, вернее, размышлять, никогда не обходился без метафизики, но в то же время не мог изобразить ее достаточно очищенной от всего чужеродного. Идея такой науки столь же стара, как и спекулятивный человеческий разум; а какой разум не спекулирует, будь то по-ученому или по-простому? Однако приходится признаться, что различение двух элементов наших знаний, из которых одни совершенно a priori находятся в нашей власти, а другие могут быть получены только a posteriori из опыта, даже у мыслителей по профессии осталось лишь весьма неясным и поэтому никогда не могло привести к определению границ особых видов знания, стало быть, не могло привести к осуществлению подлинной идеи науки, столь давно и столь глубоко занимающей человеческий разум. Называя метафизику наукой о первых принципах человеческого знания, имели при этом в виду не особый вид знания, а только степень его общности, не давая возможности ясно отличить его от эмпирического, так как и среди эмпирических принципов имеются кое-какие более общие принципы, которые поэтому стоят выше других; в ряду такой субординации (в которой то, что познается совершенно a priori, мы не отличаем от того, что познается только a posteriori), где же мы должны провести черту, отделяющую *первую* часть и высшие члены [ряда] от *второй* части и подчиненных членов? Что сказали бы мы, если бы эпохи существования мира в летосчислении обозначались лишь путем деления протекшего времени на первые столетия и столетия, следующие за ними? Тогда пришлось бы задать вопрос: принадлежат ли пятое, десятое и т. д. столетия к числу первых? Точно так же я спрашиваю: принадлежит ли понятие протяженного к метафизике? Вы отвечаете: да! Ну, а понятие тела? Да! А понятие жидкого тела? Вы приходите в замешательство, так как если это продолжить далее таким именно образом, то все окажется принадлежащим метафизике. Отсюда видно, что одна лишь степень субординации (частного общему) не может определить границы науки, а в нашем случае — совершенную разнородность и различие в происхождении [знания]. С другой стороны, основная

идея метафизики затемнялась еще тем обстоятельством, что она как априорное познание оказывается в известной степени однородной с математикой, которая родственна ей, если иметь в виду априорное происхождение; но что касается свойственного философии способа познания из понятий в сравнении со свойственным математике способом судить a priori на основании одного лишь конструирования понятий, то обнаруживается такая глубокая разнородность философского и математического познания, которая, правда, всегда как бы чувствовалась, но никогда не была сведена к отчетливым критериям. Вот почему, поскольку сами философы имели неправильное представление о развитии идеи своей науки, разработка ее не могла иметь определенную цель и точно установленное направление; из-за того, что философы произвольно чертили план, не знали дороги, которой следует идти, и постоянно спорили между собой из-за открытий, которые каждый стремился сделать на своем пути, их науку стали презирать сначала другие, а в конце концов даже в их собственной среде.

Итак, всякое чистое априорное знание благодаря особой познавательной способности, служащей для него единственным источником, образует особое единство, и метафизика есть философия, которая должна изложить это знание в таком систематическом единстве. Спекулятивная часть ее, главным образом присвоившая себе это название, а именно та часть философии, которую мы называем *метафизикой природы* и которая исследует на основании априорных понятий все, что есть (а не то, что должно быть), делится следующим образом.

Метафизика в более узком понимании состоит из *трансцендентальной философии* и *физиологии* чистого разума. Первая рассматривает только сам *рассудок* и разум в системе всех понятий и основоположений, относящихся к предметам вообще, причем объекты, которые *были бы даны* (ontologia), не принимаются в расчет; вторая из этих наук исследует *природу*, т. е. совокупность *данных* предметов (все равно, даны ли они чувствам или, если угодно, другому виду созерцания),

и есть, следовательно, *физиология* (хотя лишь рациональная физиология). Применение же разума в этом рациональном исследовании природы бывает или физическим, или сверхфизическим, точнее говоря, или *имманентным*, или *трансцендентным*. Первое относится к природе, поскольку познание ее может быть применено в опыте (in concreto), а второе — к той связи предметов опыта, которая выходит за пределы всякого опыта. Вот почему эта *трансцендентная* физиология имеет своим предметом или *внутреннюю*, или *внешнюю* связь, однако и в том и в другом случае выходящую за пределы всякого возможного опыта; в первом случае она есть физиология всей природы, т. е. *трансцендентальное познание мира*, а во втором — физиология связи всей природы с сущностью, стоящей над природой, т. е. *трансцендентальное познание бога*.

Имманентная же физиология рассматривает природу как совокупность всех предметов чувств, стало быть, так, как они даны *нам*, но только на основе тех априорных условий, при которых они вообще могут быть нам даны. У нее есть только двоякого рода предметы: 1) предметы внешних чувств, стало быть, их совокупность, *телесная природа*; 2) предмет внутреннего чувства, душа, и, согласно основным понятиям о ней вообще, *мыслящая природа*. Метафизика телесной природы называется *физикой*, но так как она должна a priori содержать в себе только принципы познания природы, то это *рациональная физика*. Метафизика мыслящей природы называется *психологией*, и по той же самой причине под этим названием здесь следует разуметь только ее *рациональное познание*.

Таким образом, вся система метафизики состоит из четырех главных частей: 1) *онтологии*, 2) *рациональной физиологии*, 3) *рациональной космологии*, 4) *рациональной теологии*. Во второй части, а именно в учении чистого разума о природе, есть два раздела: physica rationalis * и psychologia rationalis.

---

* Не следует думать, будто я под этим разумею то, что обычно называют physica generalis и что составляет скорее математику, чем философию природы. В самом деле, метафизика природы совершенно обособляется от математики и не может

Первоначальная идея философии чистого разума сама предписывает такое деление; следовательно, оно имеет сообразно существенным целям разума *архитектонический*, а не только *технический* характер[54], т. е. основывается не на случайно воспринимаемом сродстве и не рассчитана как бы на удачу и потому имеет неизменный и законодательный характер. Здесь имеется, однако, несколько пунктов, которые могли бы вызвать сомнение и ослабить убежденность в закономерности этого деления.

Во-первых, каким образом я могу ожидать априорного познания, стало быть, метафизики относительно предметов, раз они даются нашим чувствам, стало быть, a posteriori? Как возможно познать природу вещей согласно априорным принципам и прийти к *рациональной* физиологии? Наш ответ таков: мы берем из опыта только то, что необходимо, чтобы *дать* нам объект отчасти внешнего, отчасти внутреннего чувства. Первое достигается благодаря одному лишь понятию материи (непроницаемая безжизненная протяженность), а второе — благодаря понятию мыслящего существа (в эмпирическом внутреннем представлении: я мыслю). Впрочем, во всей метафизике, исследующей эти предметы, мы должны совершенно воздержаться от всех эмпирических принципов, которые прибавили бы к понятию еще какой-нибудь опыт, чтобы на этом основании что-то судить об этих предметах.

Во-вторых, где же остается *эмпирическая психология*, которая всегда отстаивала свое место в метафизике и от которой в наше время ожидали так много для выяснения метафизики, после того как утратили надежду достигнуть чего-то стóящего априорным путем? Я отвечаю: она переходит в ту область, где место всему собственному (эмпирическому) естествознанию, а

дать такое расширение наших знаний, как математика, но она очень важна для критики чистого рассудочного познания вообще, применяемого к природе; без этой критики сами математики, придерживаясь некоторых ходячих, но в действительности метафизических понятий, незаметно обременили естествознание гипотезами, которые под влиянием критики этих принципов исчезают без всякого вреда для применения математики в этой области (совершенно неизбежного в ней).

именно в область *прикладной* философии, которая связана, правда, с чистой философией, содержащей в себе принципы для нее, но не должна быть смешана с ней. Следовательно, эмпирическая психология должна быть совершенно изгнана из метафизики и уже совершенно исключена из нее самой идеей метафизики. Однако, согласно обыкновению в ученом мире, все же приходится еще оставить для нее местечко в метафизике (хотя лишь в качестве эпизода) из соображений экономии, так как она еще не настолько богата, чтобы самостоятельно составить предмет изучения, и в то же время слишком важна, чтобы совершенно исключить ее или придать ее какой-нибудь другой науке, от которой она еще более далека, чем от метафизики. Следовательно, она лишь пришелец, который пользуется приютом до тех пор, пока не создаст себе собственное жилище в обстоятельно разработанной антропологии (составляющей подобие эмпирического учения о природе).

Такова, следовательно, общая идея метафизики, от которой сначала ожидали большего, чем по справедливости можно было требовать, льстя себя приятными надеждами, и которая в конце концов стала предметом общего презрения, когда надежды не оправдались. Весь ход нашей критики в достаточной степени убеждает нас, что, хотя метафизика не может быть фундаментом для религии, все же она остается оплотом ее и что человеческий разум, диалектический уже по природе своей, не может обойтись без такой науки, обуздывающей его и предохраняющей его посредством научного и совершенно ясного самопознания от опустошений, которые в противном случае непременно произвел бы в морали и религии не подчиненный закону спекулятивный разум. Поэтому можно быть уверенным, что, как бы равнодушно или пренебрежительно ни относились к метафизике те, кто оценивает науку не по ее природе, а только по ее случайным результатам, они во всяком случае вернутся к ней, как к поссорившейся с ними возлюбленной, так как разум, поскольку здесь задеты его существенные цели, должен неустанно работать или над приобретением основательных знаний, или над разрушением уже имеющихся знаний.

Следовательно, метафизика природы и нравов и в особенности *предварительная* (пропедевтическая) критика разума, отваживающегося летать на собственных крыльях, составляют, собственно, все то, что можно назвать философией в подлинном смысле. Она все ставит в связь с мудростью, но на пути науки, единственном пути, который, раз он проложен, никогда не зарастает и не допускает заблуждений. Математика, естествознание и даже эмпирические знания человека имеют высокую ценность как средства главным образом для случайных целей, а если они в конце концов становятся средством для необходимых и существенных целей человечества, то это достигается не иначе как при посредстве познания разума на основе одних лишь понятий, которое, как бы мы ни называли его, есть, собственно, не что иное, как метафизика.

Именно поэтому метафизика есть также и завершение всей *культуры* человеческого разума, необходимое даже и в том случае, если мы будем игнорировать ее влияние как науки на некоторые определенные цели. В самом деле, она рассматривает разум с точки зрения его начал и высших максим, которые должны лежать в основе самой *возможности* некоторых наук и применения всех наук. Как чистая спекуляция она служит больше для предотвращения ошибок, чем для расширения знаний, но это не наносит никакого ущерба ее ценности, а скорее придает ей достоинство и авторитет, как цензуре, которая обеспечивает общий порядок, согласие и даже благополучие в мире науки и требует, чтобы мужественная и плодотворная разработка ее не отвлекалась от главной цели — от всеобщего блаженства.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО УЧЕНИЯ О МЕТОДЕ
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

История чистого разума

Этим названием здесь обозначено лишь место, которое остается в системе и должно быть заполнено в будущем. Я довольствуюсь тем, что с чисто трансценден-

тальной точки зрения, а именно с точки зрения природы чистого разума, брошу беглый взгляд на уже сделанную работу в целом, которая кажется мне, конечно, зданием, но лежащим в руинах.

Примечательно (хотя иначе, естественно, и быть не могло), что в детском возрасте философии люди начинают с того, чем мы предпочитаем теперь завершать, а именно с познания бога и изучения надежды на загробный мир или даже характера этого мира. Как ни грубы были понятия религии, возникшие на почве древних обычаев, сохранившихся от первобытного состояния народов, все же это не мешало просвещенным людям посвящать себя свободному исследованию этого предмета, причем им было нетрудно заметить, что добродетельный образ жизни есть самый основательный и самый надежный способ угодить невидимой силе, управляющей миром, чтобы быть счастливым хотя бы в другом мире. Поэтому теология и мораль были двумя побудительными причинами или, вернее, притягательной силой для всех возникавших затем отвлеченных исследований разума. Теология была, собственно, тем, что постепенно вовлекло чисто спекулятивный разум в эти исследования, которые впоследствии стали столь известными под названием метафизики.

Я не стану размечать эпохи, в которые произошли те или иные изменения в метафизике, а намечу лишь в беглом очерке те различия в идее, которые были поводом к основным переворотам в метафизике. Я нахожу, что наиболее заслуживающие внимания изменения, совершавшиеся на этой арене спора, произошли в трех отношениях.

1. *В отношении предмета* всякого познания нашего разума одни философы были только *сенсуалистами*, а другие — только *интеллектуалистами*. Эпикура можно считать самым выдающимся представителем сенсуализма, а Платона — самым выдающимся представителем интеллектуализма. Хотя это различие между школами весьма тонкое, оно возникло уже в самые ранние времена и долго сохранялось. Сторонники первого направления утверждали, что действительны только предметы чувств, а все остальное есть плод воображения;

сторонники второго направления, наоборот, утверждали, что чувства дают только видимость, а истинное познается только рассудком. Первые не оспаривали реальности рассудочных понятий, но они считали ее лишь *логической* реальностью, в то время как другие — *мистической*. Первые допускали *рассудочные понятия*, но признавали только *чувственно воспринимаемые предметы*; вторые настаивали на том, что истинные предметы только *умопостигаемы*, и допускали *созерцание* чистого рассудка, свободного от всякой чувственности, которая, по их мнению, только запутывает чистый рассудок.

2. *В отношении происхождения* познания на основе чистого разума: возникает ли оно из опыта или независимо от него имеет свой источник в разуме. Аристотель может считаться главой *эмпириков*, Платон — главой *ноологистов*. Локк, который в новое время следовал первому, а Лейбниц — второму (хотя он был достаточно далек от его мистической системы), все же не могли еще разрешить этот спор. Во всяком случае Эпикур гораздо последовательнее применял свою эмпирическую систему (так как своими выводами он никогда не выходил за пределы опыта), чем Аристотель и Локк (в особенности последний), который, выводя все понятия и основоположения из опыта, зашел так далеко, что утверждал, будто бытие бога и бессмертие души (хотя эти предметы находятся целиком за пределами возможного опыта) могут быть доказаны с такой же достоверностью, как и математические теоремы.

3. *В отношении метода.* Если мы хотим нечто назвать методом, то оно должно быть способом действия согласно *основоположениям.* Методы, господствующие в настоящее время в этой области исследования природы, можно разделить на *натуралистические* и *научные. Натуралист* чистого разума принимает за основоположение мысль, что обыденный разум без науки (который он называет здравым разумом) может достигнуть большего в разрешении самых возвышенных проблем, составляющих задачу метафизики, чем спекуляция. Это равносильно утверждению, что величину и расстояние до Луны можно точнее определить на глазок, чем кос-

венно путем математических вычислений. Это ненависть к науке, возведенная в принцип, и, что нелепее всего, пренебрежение к созданным людьми средствам, восхваляемое как *самостоятельный метод* расширения наших знаний. Что же касается натуралистов, мыслящих так вследствие *недостатка* образованности, мы не имеем оснований упрекать их. Они следуют обыденному разуму, не хвалясь своим незнанием как методом, который должен содержать в себе тайну извлечения истины из глубокого колодца Демокрита. Quod sapio, satis est mihi, non ego curo esse quod Arcesilas aerumnosique Solones (*Персий*) [54] — вот их девиз. Они удовлетворяются им и могут вести благопристойную жизнь, не заботясь о науке и не внося в нее путаницы.

Что касается сторонников научного метода, то перед ними выбор: действовать либо *догматически*, либо *скептически*, но они при всех случаях обязаны быть *систематичными*. Если я назову здесь знаменитого Вольфа в качестве представителя первого метода и Давида Юма как представителя второго метода, то этого будет достаточно для моей теперешней цели. Открытым остается только *критический* путь. Если читатель благосклонно и терпеливо прошел этот путь в моем обществе, то он может теперь судить, нельзя ли, если ему угодно будет оказать также свое содействие, превратить эту тропинку в столбовую дорогу и еще до конца настоящего столетия достигнуть того, чего не могли осуществить многие века, а именно доставить полное удовлетворение человеческому разуму в вопросах, всегда возбуждавших жажду знания, но до сих пор занимавших его безуспешно.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИЗ ПЕРВОГО ИЗДАНИЯ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА»

I [55]

ДЕДУКЦИИ ЧИСТЫХ РАССУДОЧНЫХ ПОНЯТИЙ РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

ОБ АПРИОРНЫХ ОСНОВАНИЯХ ВОЗМОЖНОСТИ ОПЫТА

Было бы совсем противоречиво и невозможно допустить, чтобы какое-нибудь понятие возникало совершенно a priori и относилось к предмету, не входя в то же время в понятие возможного опыта и не состоя из элементов возможного опыта. В самом деле, в таком случае оно не имело бы никакого содержания, так как ему не соответствовало бы никакое созерцание, потому что созерцания вообще, посредством которых нам могут быть даны предметы, составляют всю сферу или всю совокупность предметов возможного опыта. Априорное понятие, которое не относилось бы к возможному опыту, было бы только логической формой для понятия, но не самим понятием, посредством которого что-нибудь мыслилось бы.

Итак, если существуют чистые априорные понятия, то они, правда, не могут содержать в себе ничего эмпирического, но тем не менее должны быть исключительно априорными условиями возможного опыта, на котором только и может основываться их объективная реальность.

Поэтому, если мы хотим узнать, как возможны чистые рассудочные понятия, необходимо исследовать, каковы априорные условия, от которых зависит возможность опыта и которые лежат в его основе, хотя и отвлекаются от всего эмпирического в явлениях. Понятие, выражающее в общей и удовлетворительной форме такое формальное и объективное условие опыта, должно называться чистым рассудочным понятием. Если же у меня есть чистые рассудочные понятия, то я могу, конечно, выдумать также предметы, которые, быть может, невозможны или сами по себе возможны, но не могут быть даны ни в каком

опыте, потому что в связи между чистыми рассудочными понятиями может быть пропущено нечто необходимо принадлежащее к числу условий возможного опыта (таково понятие духа) или же потому, что чистые рассудочные понятия шире того, что может быть охвачено опытом (таково понятие бога). Однако *элементы* всех априорных знаний и даже произвольных и нелепых выдумок, хотя и не могут быть заимствованы из опыта (иначе они не были бы априорными знаниями), должны всегда содержать в себе чистые априорные условия возможного опыта и его предмета, так как в противном случае не только ничего нельзя было бы мыслить через них, но и сами они не могли бы возникнуть в мышлении, потому что не было бы данных для них.

Такие понятия, a priori содержащие чистое мышление при всяком опыте, мы находим в категориях, и мы дадим уже достаточную дедукцию и обоснование объективной значимости их, если будем в состоянии доказать, что только посредством них можно мыслить предмет. Но так как в такой мысли участвует не одна лишь способность мыслить, а именно рассудок, и так как сам рассудок как познавательная способность, которая должна относиться к объектам, также нуждается в объяснении того, что касается возможности подобного отношения, то мы прежде всего должны рассмотреть субъективные источники, составляющие априорную основу возможности опыта с точки зрения их трансцендентального, а не эмпирического характера.

Если бы всякое представление было чуждо другим представлениям, как бы изолировано и обособлено от них, то никогда не возникло бы ничего похожего на знание, так как знание есть целое, состоящее из сопоставимых и связанных между собой представлений. Поэтому если я приписываю чувству способность обозрения (Synopsis), так как оно в своих созерцаниях содержит многообразие, то этой способности обозрения всегда соответствует синтез, и *восприимчивость* делает возможным знание, только если она связана со *спонтанностью*. Эта спонтанность есть основание троякого синтеза, необходимо происходящего во всяком знании, а именно *схватывания* представлений как модификаций души в созерцании, *воспроизведения* их в воображении и *узнавания* (Recognition) их в понятии. Эти виды синтеза ведут к трем субъективным источникам знания, делающим возможным самый рассудок и через него весь опыт как эмпирический продукт рассудка.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Дедукция категорий связана с таким множеством трудностей, она заставляет так глубоко проникать в первые основания возможности нашего знания вообще, что я, желая избежать обстоятельности законченной теории и в то же время ничего не упустить из виду в таком важном исследовании, счел более полезным в последующих четырех параграфах скорее лишь подготовить читателей, чем научить чему-то; систематическое же исследование этих элементов рассудка будет дано лишь в третьем разделе [этой главы]. Поэтому пусть читатель не пугается пока неясностей, первоначально неизбежных на еще совершенно не проторенном пути; я надеюсь, что в указанном разделе они будут полностью устранены.

1. О СИНТЕЗЕ СХВАТЫВАНИЯ В СОЗЕРЦАНИИ

Откуда бы ни происходили наши представления, порождаются ли они влиянием внешних вещей или внутренними причинами, возникают ли они a priori или эмпирически как явления — все равно они как модификации души принадлежат к внутреннему чувству и как таковые все наши знания в конце концов подчинены формальному условию внутреннего чувства, а именно времени, в котором все они должны быть упорядочены, связаны и соотнесены. Это общее замечание обязательно должно быть положено в основу при дальнейшем изложении.

Всякое созерцание содержит в себе нечто многообразное, которое, однако, не представлялось бы как таковое, если бы душа не различала времени в следовании впечатлений друг за другом; в самом деле, *как содержащееся в одном мгновении*, всякое представление может быть только абсолютным единством. Чтобы из этого многообразного получилось единство созерцания (как, например, в представлении о пространстве), необходимо, во-первых, обозреть многообразие и, во-вторых, собрать его вместе; этот акт я называю *синтезом схватывания*, так как он направлен прямо на созерцание, которое, правда, представляет нам многообразное, но без помощи синтеза никогда не может вызвать многообразное, как таковое, и притом содержащееся *в одном представлении*.

Этот синтез схватывания должен совершаться также a priori, т. е. в отношении неэмпирических представлений. В самом деле, без него мы бы не могли иметь a priori ни представ-

ления о пространстве, ни представления о времени, так как они могут быть произведены только посредством синтеза многообразного, которое дается чувственностью в ее первоначальной восприимчивости. Следовательно, мы имеем чистый синтез схватывания.

2. О СИНТЕЗЕ ВОСПРОИЗВЕДЕНИЯ В ВООБРАЖЕНИИ

Представления, часто следовавшие друг за другом или сопутствовавшие друг другу, в конце концов ассоциируются и тем самым вступают в такую связь, что даже и в отсутствие предмета одно из этих представлений совершает в душе переход к другому представлению согласно постоянному правилу. Все это, правда, происходит на основе эмпирического закона, однако этот закон воспроизведения предполагает, что сами явления действительно подчинены такому правилу и что в многообразном [содержании] их представлений имеются сообразные некоторым правилам одновременность и последовательность; без этого наше эмпирическое воображение не получало бы ничего для деятельности, сообразной с его способностью, и, следовательно, оставалось бы скрытым в глубине души как мертвая и неизвестная нам самим способность. Если бы киноварь была то красной, то черной, то легкой, то тяжелой, если бы человек принимал образ то одного, то другого животного, если бы в самый длинный день в году земля бывала покрыта то плодами, то льдом и снегом, тогда мое эмпирическое воображение не имело бы даже и повода мысленно воспроизводить при представлении о красном цвете тяжелую киноварь; точно так же если бы определенное слово обозначало то одну, то другую вещь или если бы одна и та же вещь называлась то так, то иначе, без всякого правила, которому бы подчинялись явления, то не мог бы иметь место эмпирический синтез воспроизведения.

Следовательно, должно существовать нечто такое, что делает возможным само это воспроизведение явлений, т. е. служит априорным основанием необходимого синтетического единства их. Мы тотчас же согласимся с этим, если вспомним, что явления суть не вещи в себе, а лишь игра наших представлений, которые в конце концов сводятся к определениям внутреннего чувства. Если, далее, мы можем доказать, что даже наши чистейшие априорные созерцания доставляют знание только тогда, когда содержат такую связь многообразного, которая делает возможным полный синтез воспроизведения, то отсюда следует,

что и этот синтез воображения основывается до всякого опыта на априорных принципах и что мы должны допустить существование чистого трансцендентального синтеза воображения, который лежит в основе самой возможности всякого опыта (так как опыт необходимо предполагает воспроизводимость явлений). Без сомнения, если я мысленно провожу линию, или представляю себе время от одного полудня до другого, или хочу лишь представить себе какое-нибудь число, я необходимо должен сначала мысленно брать одно из этих многообразных представлений, а затем следующее. Если же я постоянно забывал бы предшествующие представления (первые части линии, предшествующие части времени или последовательно представляющиеся единицы) и не воспроизводил их, переходя к следующим, то у меня никогда не возникло бы целое представление, не возникла бы ни одна из вышеназванных мыслей и даже не образовались бы чистейшие и первые основные представления о пространстве и времени.

Итак, синтез схватывания неразрывно связан с синтезом воспроизведения. А так как синтез схватывания составляет трансцендентальное основание возможности всех знаний вообще (не только эмпирических, но и чистых априорных), то репродуктивный синтез воображения принадлежит к числу трансцендентальных действий души, и в этом смысле мы будем называть эту способность также трансцендентальной способностью воображения.

3. О СИНТЕЗЕ УЗНАВАНИЯ В ПОНЯТИИ

Если бы мы не сознавали, что мыслимое нами в настоящий момент есть то же самое, что мы мыслили в предыдущий момент, то воспроизведение в ряду представлений было бы бесполезным. В самом деле, в настоящем состоянии это было бы новым представлением: оно не относилось бы к акту, посредством которого оно должно быть постепенно произведено, и многообразное в таких представлениях никогда не составляло бы целого, так как ему не хватало бы единства, которое может быть дано ему только сознанием. Если бы при счете я забывал, что единицы, которые витают теперь перед моим мысленным взором, постепенно прибавлялись мной друг к другу, то я ничего не узнал бы о возникновении суммы путем такого последовательного прибавления единицы к единице, стало быть,

не пришел бы также к познанию числа, так как понятие числа состоит исключительно в осознавании этого единства синтеза.

Уже само слово *понятие* могло бы дать нам повод к такому замечанию. В самом деле, это одно сознание есть то, что объединяет в одно представление многообразное, постепенно даваемое в созерцании и затем воспроизведенное. Это сознание может быть часто лишь очень слабым, так что мы связываем его с возникновением представления не непосредственно, не в самом акте, а лишь в результате его; но, несмотря на эти различия, всегда должно быть одно сознание, хотя бы ему и недоставало полной ясности, и без него совершенно невозможны понятия, а следовательно, и знания о предметах.

Здесь необходимо уяснить себе, чтó подразумевают под термином *предмет представлений*. Выше мы сказали, что сами явления суть не что иное, как чувственные представления, которые сами по себе должны рассматриваться таким же образом не как предметы (вне способности представления). Что же имеют в виду, когда говорят о предмете, который соответствует познанию, стало быть, также и отличается от него? Не трудно убедиться, что этот предмет дóлжно мыслить только как нечто вообще $= x$, так как вне нашего знания мы ведь не имеем ничего, что мы могли бы противопоставить этому знанию как соответствующее ему.

Мы находим, однако, что наша мысль об отношении всякого знания к его предмету заключает в себе момент необходимости, а именно предмет рассматривается как противное тому, чтобы наши знания определялись произвольно и как попало, а не некоторым образом a priori, так как, поскольку они должны относиться к предмету, они должны также необходимо быть согласны друг с другом по отношению к этому предмету, т. е. должны обладать тем единством, которое составляет понятие о предмете.

Но так как мы имеем дело только с многообразным [содержанием] наших представлений и тот x, который соответствует им (предмет), есть для нас ничто, поскольку он должен быть чем-то отличающимся от наших представлений, то отсюда ясно, что единство, которое предмет делает необходимым, может быть лишь формальным единством сознания в синтезе многообразного [содержания] представлений. Мы в этом случае говорим, что познаем предмет, если мы внесли синтетическое единство в многообразное [содержание] созерцания. Но это един-

ство невозможно, если созерцание не может быть вызвано с помощью такой функции синтеза согласно правилу, которая делает воспроизведение многообразного a priori необходимым и понятие, в котором многообразное объединяется, возможным. Так, мы мыслим треугольник как предмет, когда сознаем сочетание трех прямых линий согласно правилу, соответственно которому такое созерцание всегда может быть показано. Это *единство правила* определяет все многообразное и ограничивает его условиями, которые делают возможным единство апперцепции; понятие этого единства и есть представление о предмете $= x$, который я мыслю посредством упомянутых предикатов треугольника.

Всякое знание требует понятия, каким бы несовершенным или неясным оно ни было. Понятие по своей форме всегда есть нечто общее, служащее правилом. Так, понятие тела благодаря единству многообразного, которое мыслится посредством него, служит правилом для нашего познания внешних явлений. Но правилом созерцаний оно может быть только в силу того, что оно представляет в данных явлениях необходимое воспроизведение их многообразного [содержания], стало быть, синтетическое единство в осознании их. Так, при восприятии чего-то вне нас понятие тела делает необходимым представление о протяжении и вместе с ним о непроницаемости, внешнем виде и т. д.

В основе всякой необходимости всегда лежит трансцендентальное условие. Следовательно, должно существовать трансцендентальное основание единства сознания в синтезе многообразного [содержания] всех наших созерцаний, стало быть, и трансцендентальное основание понятий объектов вообще, а следовательно, и всех предметов опыта; без этого трансцендентального основания невозможно было бы мыслить какой-нибудь предмет, соответствующий нашим созерцаниям, так как предмет есть не более как нечто, понятие чего выражает такую необходимость синтеза.

Это первоначальное и трансцендентальное условие есть не что иное, как *трансцендентальная апперцепция*. Сознание самого себя при внутреннем восприятии согласно определениям нашего состояния только эмпирично, всегда изменчиво; в этом потоке внутренних явлений не может быть никакого устойчивого или сохраняющегося *Я*; это сознание самого себя обычно называется *внутренним чувством* или *эмпирической апперцеп-*

цией. То, что *необходимо* должно представляться как численно тождественное, нельзя мыслить, как таковое, посредством эмпирических данных. Должно существовать условие, которое предшествует всякому опыту и делает возможным сам опыт, который должен придать значимость такому трансцендентальному предположению.

Итак, для нас невозможны никакие знания, никакая связь и единство их без того единства сознания, которое предшествует всем данным созерцаний и лишь в отношении к которому возможно всякое представление о предметах. Это чистое первоначальное, неизменное сознание я буду называть *трансцендентальной апперцепцией.* Что оно заслуживает такого названия, явствует уже из того, что даже самое чистое объективное единство, а именно единство априорных понятий (пространства и времени), возможно только через отношение созерцаний к нему. Следовательно, численное единство этой апперцепции лежит a priori в основании всех понятий так же, как многообразие пространства и времени лежит в основании созерцаний чувственности.

Это же самое трансцендентальное единство апперцепции создает из всех возможных явлений, могущих находиться вместе в одном опыте, связь всех этих представлений согласно законам. В самом деле, это единство сознания было бы невозможным, если бы, познавая многообразное, душа не могла сознавать тождество функции, посредством которой она синтетически связывает многообразное в одном знании. Следовательно, первоначальное и необходимое сознание тождества самого себя есть в то же время сознание столь же необходимого единства синтеза всех явлений согласно понятиям, т. е. согласно правилам, которые делают все явления не только необходимо воспроизводимыми, но тем самым и определяют для их созерцания предмет, т. е. понятие о чем-то, в чем они необходимо связаны; ведь душа не могла бы мыслить тождества самой себя в многообразии своих представлений и притом a priori, если бы она не имела перед глазами тождества своей деятельности, которая подчиняет весь (эмпирический) синтез схватывания трансцендентальному единству и впервые делает возможным его связь согласно априорным правилам. Теперь мы можем также правильнее определить наше понятие о *предмете вообще.* Все представления как представления имеют свой предмет и в свою очередь сами могут быть предметами других

представлений. Явления суть единственные предметы, которые могут быть даны нам непосредственно, и то, что в них непосредственно относится к предмету, называется созерцанием. Но эти явления суть не вещи в себе, а только представления, в свою очередь имеющие свой предмет, который, следовательно, не может уже быть созерцаем нами, и потому мы будем называть его неэмпирическим, т. е. трансцендентальным, предметом $= x$.

Чистое понятие об этом трансцендентальном предмете (который действительно во всех наших знаниях всегда одинаково $= x$) есть то, что может дать всем нашим эмпирическим понятиям вообще отношение к предмету, т. е. объективную реальность. Это понятие не может содержать в себе никакого определенного созерцания и, следовательно, может касаться лишь того единства, которое должно быть в многообразном [содержании] знания, поскольку это многообразное относится к предмету. Но это отношение есть не что иное, как необходимое единство сознания, стало быть, и синтеза многообразного посредством общей присущей душе функции объединения многообразного в одном представлении. Так как это единство должно рассматриваться как a priori необходимое (потому что в противном случае знание было бы лишено предмета), то отношение к трансцендентальному предмету, т. е. объективная реальность нашего эмпирического знания, основывается на трансцендентальном законе, по которому все явления, поскольку посредством них нам должны быть даны предметы, должны подчиняться априорным правилам синтетического единства предметов, правилам, согласно которым их отношения возможны единственно в эмпирическом созерцании, иными словами, явления должны в опыте подчиняться условиям необходимого единства апперцепции так же, как в созерцании они должны подчиняться формальным условиям пространства и времени; более того, всякое познание становится возможным только благодаря этим условиям.

4. ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ ВОЗМОЖНОСТИ КАТЕГОРИЙ КАК АПРИОРНЫХ ЗНАНИЙ

Все восприятия могут представляться как находящиеся во всесторонней и закономерной связи только в одном опыте; точно так же все формы явления и всякое отношение бытия

или небытия существуют только в одном пространстве и в одном времени. Когда говорят о различном опыте, то при этом имеют в виду лишь различные восприятия, поскольку они принадлежат к одному и тому же всеобщему опыту. Полное и синтетическое единство восприятий составляет именно форму опыта, который есть не что иное, как синтетическое единство явлений согласно понятиям.

Основанное на эмпирических понятиях единство синтеза было бы совершенно случайным, и если бы эти понятия не опирались на трансцендентальное основание единства, то наша душа, возможно, была бы наполнена грудой явлений, из которых, однако, никогда не мог бы возникнуть опыт. Тогда исчезло бы также всякое отношение знания к предметам, так как в этом знании не было бы связи согласно всеобщим и необходимым законам, стало быть, оно было бы лишенным мысли созерцанием, а не знанием, следовательно, для нас оно было бы ничто.

Априорные условия возможного опыта вообще есть вместе с тем условия возможности предметов опыта. Далее, я утверждаю, что перечисленные выше *категории* суть не что иное, как *условия мышления в возможном опыте, подобно тому как пространство и время* суть (enthalten) *условия созерцания* для того же опыта. Следовательно, категории суть также основные понятия, посредством которых мы мыслим для явлений объекты вообще, и потому они a priori имеют объективную значимость; это и есть то, что мы, собственно, хотели узнать.

Но возможность и даже необходимость этих категорий основывается на отношении всей чувственности, а вместе с ней и всех возможных явлений к первоначальной апперцепции, в которой все необходимо должно сообразоваться с условиями полного единства самосознания, т. е. подчиняться общим функциям синтеза, а именно синтеза согласно понятиям, так как только в нем апперцепция может обнаружить свое полное и необходимое априорное тождество. Так, понятие причины есть не что иное, как синтез (того, что следует во временно́м ряду, с другими явлениями) согласно понятиям, и без такого единства, имеющего свое априорное правило и подчиняющего себе явления, не было бы полного и всеобщего, стало быть, необходимого единства сознания в многообразном [содержании] восприятий. Но в таком случае восприятия не принадлежали бы ни к какому опыту, следовательно, не имели бы объекта и

были бы лишь слепой игрой представлений, т. е. значили бы меньше, чем сновидения.

Итак, все попытки выводить эти чистые рассудочные понятия из опыта и приписывать им только эмпирическое происхождение совершенно бесполезны и тщетны. Я уже не говорю о том, что, например, понятие причины содержит момент необходимости, чего не может дать никакой опыт, который учит нас, правда, что за одним явлением обычно следует другое, но не учит нас, что оно должно следовать необходимо или что из него, как условия, можно a priori и во всеобщей форме заключить к следствию. А само эмпирическое правило *ассоциации*, без которого никак нельзя обойтись, когда утверждают, что все в последовательности событий подчинено правилам таким образом, что всему происходящему предшествует что-то, за чем оно всегда следует,— на чем это правило как закон природы основывается, спрашиваю я, и как возможна сама эта ассоциация? Основание возможности этой ассоциации многообразного, поскольку оно заключается в объекте, называется *сродством* многообразного. Я спрашиваю поэтому, как вы объясняете полное сродство явлений (благодаря которому они подчиняются постоянным законам и *должны* подходить под них)?

Согласно моим основоположениям, это сродство вполне понятно. Все возможные явления как представления принадлежат к возможному самосознанию в целом. Но от этого самосознания как трансцендентального представления неотделимо численное тождество, которое a priori достоверно. Действительно, без посредства этой первоначальной апперцепции ничто не может попасть в область знания. Так как это тождество необходимо должно входить в синтез всего многообразного [содержания] явлений, поскольку они должны стать эмпирическим знанием, то явления подчинены априорным условиям, с которыми их синтез (схватывания) должен полностью сообразоваться. Представление о всеобщем условии, согласно которому *может* быть полагаемо (стало быть, одним и тем же способом) какое-нибудь многообразное, называется *правилом*; оно называется *законом*, если согласно ему многообразное *должно* быть полагаемо. Итак, все явления находятся во всесторонней связи по необходимым законам и, стало быть, находятся в *трансцендентальном сродстве*, из которого *эмпирическое* сродство вытекает лишь как следствие.

Мысль, что природа должна сообразоваться с нашим субъективным основанием апперцепции и даже зависеть от него в отношении своей закономерности, кажется странной и нелепой. Но если принять в соображение, что эта природа есть не что иное, как совокупность явлений, стало быть, не вещь в себе, а только определенное множество представлений в душе, то мы не станем удивляться тому, что природу усматривают в коренной способности всего нашего познания, а именно в трансцендентальной апперцепции, [т. е.] в том единстве, лишь благодаря которому она может называться объектом всякого возможного опыта, т. е. природой; и мы согласимся также с тем, что именно в силу данного обстоятельства это единство можно познать a priori, стало быть, как необходимое, между тем как это было бы совершенно невозможно, если бы она была дана *сама по себе* независимо от первых источников нашего мышления. В последнем случае я бы не знал, откуда нам заимствовать синтетические положения такого всеобщего единства природы; их пришлось бы получать от предметов самой природы. Но так как это возможно лишь эмпирическим путем, то отсюда можно было бы вывести только случайное единство, весьма далекое от той необходимой связи, которую мы имеем в виду, когда говорим о природе.

ДЕДУКЦИИ ЧИСТЫХ РАССУДОЧНЫХ ПОНЯТИЙ РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

ОБ ОТНОШЕНИИ РАССУДКА К ПРЕДМЕТАМ ВООБЩЕ И О ВОЗМОЖНОСТИ ПОЗНАВАТЬ ИХ *A PRIORI*

Теперь мы изложим совокупно и связно все то, что в предыдущем разделе было высказано отрывочно и разрозненно. Есть три субъективных источника знания, на которых основывается возможность опыта вообще и знание предметов его: *чувство, воображение* и *апперцепция*. Каждый из них можно рассматривать как эмпирический, а именно в применении к данным явлениям, но все они суть также априорные начала, или основы, делающие возможным само это эмпирическое применение. *Чувство* представляет явления эмпирически в *восприятии, воображение* — в *ассоциации* (и воспроизведении), *апперцепция* — в *эмпирическом сознании* тождества этих воспроизведенных представлений с явлениями, благодаря которым они даны, стало быть, в *узнавании*.

Но в основе всех восприятий a priori лежит чистое созерцание (в отношении их как представлений — форма внутреннего созерцания, время), в основе ассоциаций — чистый синтез воображения, а в основе эмпирического сознания — чистая апперцепция, т. е. полное тождество самого себя при всех возможных представлениях.

Если мы хотим теперь проследить внутреннее основание этой связи представлений до того пункта, в который все они должны стекаться, чтобы в нем впервые приобрести единство знания для возможности опыта, то мы должны начать с чистой апперцепции. Все созерцания суть для нас ничто и нисколько не касаются нас, если они не могут быть восприняты в сознании, все равно, влияют ли они на него прямо или косвенно; иным путем познание невозможно. Мы a priori сознаем свое полное тождество нас самих в отношении всех представлений, которые когда-либо могут принадлежать к нашему знанию, мы сознаем это свое тождество как необходимое условие возможности всех представлений (так как они во мне представляют что-то лишь потому, что принадлежат вместе со всем остальным к одному сознанию, стало быть, по крайней мере должны иметь возможность быть связанными в нем друг с другом). Этот принцип установлен a priori и может быть назван *трансцендентальным принципом единства* всего многообразного [содержания] наших представлений (стало быть, также в созерцании). Но единство многообразного в одном субъекте есть синтетическое единство; следовательно, чистая апперцепция дает принцип синтетического единства многообразного во всех возможных созерцаниях *.

* На это положение следует обратить внимание, так как оно имеет огромное значение. Все представления имеют необходимое отношение к *возможному* эмпирическому сознанию; ведь если бы они не имели этого отношения и если бы сознание его было совершенно невозможно, то это было бы равносильно тому, что они вовсе не существовали бы. Но всякое эмпирическое сознание имеет необходимое отношение к трансцендентальному сознанию (которое предшествует всякому частному опыту), а именно к осознанию меня самого как к первоначальной апперцепции. Поэтому безусловно необходимо, чтобы в моем познании всякое сознание принадлежало к одному сознанию (меня самого). Здесь имеется синтетическое единство многообразного (сознания), которое познается a priori и дает основание априорным синтетическим положениям, относящимся к чистому мышлению, точно так же как пространство и время дают осно-

Но это синтетическое единство предполагает синтез или заключает его в себе, и если оно должно быть a priori необходимым, то и синтез также должен быть априорным. Следовательно, трансцендентальное единство апперцепции относится к чистому синтезу воображения как к априорному условию возможности всякой связи многообразного в одном знании. Но a priori может происходить только *продуктивный синтез воображения*, так как *репродуктивный* синтез опирается на условия опыта. Следовательно, принцип необходимого единства чистого (продуктивного) синтеза воображения до апперцепции составляет основание возможности всякого знания, в особенности опыта.

Синтез многообразного в воображении мы называем трансцендентальным, если он a priori направлен без различия созерцаний исключительно на связь многообразного, и единство этого синтеза называется трансцендентальным, если оно представляется в отношении к первоначальному единству апперцепции как a priori необходимое. Так как в основе возможности всякого познания лежит это единство апперцепции, то трансцендентальное единство синтеза воображения есть чистая форма всякого возможного познания и через нее, стало быть, должны представляться a priori все предметы возможного опыта.

Единство апперцепции по отношению к синтезу воображения есть рассудок; то же самое единство, поскольку оно относится к *трансцендентальному синтезу воображения, есть чистый рассудок.* Следовательно, в рассудке содержатся чистые априорные знания, заключающие в себе необходимое единство чистого синтеза воображения в отношении всех возможных явлений. Но *категории*, т. е. чистые рассудочные понятия, и состав-

---

вание положениям, касающимся лишь формы созерцания. Синтетическое положение, согласно которому всякое различное *эмпирическое сознание* должно быть связано в одном самосознании, есть безусловно первое и синтетическое основоположение нашего мышления вообще. Но не следует упускать из виду, что представление о *Я* в отношении ко всем остальным представлениям (коллективное единство которых оно делает возможным) есть трансцендентальное сознание. Это представление может быть ясным (эмпирическое сознание) или неясным, дело не в этом и даже не в действительности его, а в том, что возможность логической формы всякого знания необходимо основывается на отношении к этой апперцепции *как способности.*

ляют эти чистые априорные знания; стало быть, эмпирическая познавательная способность человека необходимо содержит в себе рассудок, который относится ко всем предметам чувств, правда, только при посредстве созерцаний и синтеза их с помощью воображения, и, следовательно, все явления подчинены этому рассудку как данные для возможного опыта. Так как это отношение явлений к возможному опыту также необходимо (потому что без него мы через явления не получали бы никакого знания и, стало быть, они вовсе не касались бы нас), то отсюда следует, что чистый рассудок через посредство категорий есть формальный и синтетический принцип всякого опыта и что явления имеют *необходимое отношение к рассудку*.

Теперь мы покажем необходимую связь рассудка с явлениями через категории, начав снизу, а именно с эмпирического. Первое, что нам дается, есть явление, называемое восприятием, если оно связано с сознанием (без отношения к сознанию, по крайней мере возможному, явление никогда не могло бы сделаться для нас предметом познания и, следовательно, было бы для нас ничем, а так как явление само по себе не имеет объективной реальности и существует только в познании, то оно вообще было бы ничем). Но так как всякое явление содержит в себе нечто многообразное, стало быть, различные восприятия встречаются в душе рассеянно и разрозненно, то необходимо соединение их, которого нет у них в самом чувстве. Следовательно, в нас есть деятельная способность синтеза этого многообразного, которую мы называем воображением; его деятельность, направленную непосредственно на восприятия, я называю схватыванием *. Это воображение должно сводить многообразное [содержание] созерцания в один *образ*; следовательно, до этого оно должно включить впечатления в сферу своей деятельности, т. е. схватывать их.

Однако ясно, что даже это схватывание многообразного само по себе еще не создало бы никакого образа и никакой

* Что воображение есть необходимая составная часть самого восприятия, об этом, конечно, не думал еще ни один психолог. Это объясняется отчасти тем, что эту способность ограничивают только деятельностью воспроизведения, а отчасти тем, что полагают, будто чувства не только дают нам впечатления, но даже и соединяют их и создают образы предметов, между тем как для этого, без сомнения, кроме восприимчивости к впечатлениям требуется еще нечто, а именно функция синтеза впечатлений.

связи впечатлений, если бы не было субъективного основания для того, чтобы душа, переходя от одного восприятия к другому, вызывала вновь предыдущее восприятие, связанное с последующим, и таким образом создала целые ряды представлений, т. е. если бы не было репродуктивной способности воображения, которая, конечно, лишь эмпирична.

Однако если бы представления воспроизводили друг друга без различия, так как они случайно встречаются вместе, то опять-таки не возникло бы никакой определенной связи между ними, они образовали бы лишь беспорядочную груду и, стало быть, не возникло бы никакого знания; поэтому воспроизведение представлений должно подчиняться правилу, согласно которому представление вступает в связь в воображении скорее с одним, чем с другим представлением. Это субъективное и *эмпирическое* основание воспроизведения согласно правилам называется *ассоциацией* представлений.

Но если бы это единство ассоциации не имело также объективного основания, ввиду чего было бы невозможно, чтобы явления схватывались воображением иначе как при наличии возможного синтетического единства этого схватывания, то пригодность явлений для связи между человеческими знаниями была бы чем-то совершенно случайным. Действительно, хотя бы мы и обладали способностью ассоциировать восприятия, тем не менее оставалось бы само по себе совершенно неопределенным и случайным, соединимы ли они путем ассоциации, и, если бы они не были ассоциируемы, было бы возможно множество восприятий и даже совокупная чувственность, в которой содержалось бы много эмпирического сознания в моей душе, но в разрозненном виде и без отношения к одному сознанию меня самого. Однако это невозможно, так как только благодаря тому, что я отношу все восприятия к одному сознанию (первоначальной апперцепции), я могу по поводу всякого восприятия сказать, что я сознаю его. Следовательно, должно существовать объективное, т. е. усматриваемое a priori до всех эмпирических законов воображения, основание, на которое опирается возможность и даже необходимость закона, распространяющегося на все явления и требующего рассматривать их все без исключения как такие данные чувств, которые сами по себе ассоциируемы и подчинены всеобщим правилам непрерывной связи в воспроизведении. Это объективное основание всякой ассоциации явлений я называю *сродством* явлений. Найти это

основание можно не иначе как в основоположении о единстве апперцепции в отношении всех знаний, которые должны принадлежать мне. Согласно этому основоположению, все явления без исключения должны так входить в душу или схватываться, чтобы они согласовались с единством апперцепции, а это было бы невозможно без синтетического единства в их связи, которая, стало быть, также объективно необходима.

Итак, объективное единство всякого (эмпирического) сознания в одном сознании (первоначальной апперцепции) есть необходимое условие даже всякого возможного восприятия, и сродство всех явлений (близкое или отдаленное) есть необходимое следствие синтеза в воображении, a priori основанного на правилах.

Следовательно, воображение есть также способность априорного синтеза, и потому мы называем его продуктивным воображением. Поскольку оно имеет целью в отношении всего многообразного [содержания] явлений не что иное, как необходимое единство в их синтезе, это единство можно назвать трансцендентальной функцией воображения. Из предыдущего поэтому понятно, хотя и кажется странным, что только посредством этой трансцендентальной функции воображения становится возможным даже сродство явлений, а вместе с ним ассоциация их и благодаря ей, наконец, воспроизведение их согласно законам, следовательно, и сам опыт; без этой трансцендентальной функции никакие понятия о предметах не сходились бы в один опыт.

В самом деле, устойчивое и сохраняющееся *Я* (чистой апперцепции) составляет коррелят всех наших представлений, поскольку мы можем сознавать их, и всякое сознание принадлежит к всеохватывающей чистой апперцепции точно так же, как всякое чувственное созерцание в качестве представления принадлежит к чистому внутреннему созерцанию, а именно времени. Как раз эта апперцепция должна присоединяться к чистой способности воображения, чтобы сделать ее функцию интеллектуальной, так как сам по себе синтез воображения, хотя он и совершается a priori, тем не менее всегда чувствен, потому что связывает многообразное лишь так, как оно *является* в созерцании, например образ треугольника. Благодаря же отношению многообразного к единству апперцепции могут возникнуть принадлежащие рассудку понятия, но только при

посредстве способности воображения по отношению к чувственному созерцанию.

Итак, у нас есть чистое воображение как одна из основных способностей человеческой души, лежащая в основании всякого априорного познания. При его посредстве мы приводим в связь, с одной стороны, многообразное в созерцании с условием необходимого единства чистой апперцепции — с другой. Эти крайние звенья, а именно чувственность и рассудок, необходимо должны быть связаны друг с другом при посредстве этой трансцендентальной функции воображения, так как в противном случае чувственность, правда, давала бы явления, но не давала бы предметов эмпирического познания, стало быть, не давала бы никакого опыта. Действительный опыт, состоящий из схватывания, ассоциации (воспроизведения) и, наконец, узнавания явлений, содержит в последнем и высшем (из чисто эмпирических элементов опыта) понятия, которые делают возможным формальное единство опыта и вместе с ним всю объективную значимость (истинность) эмпирического познания. Эти основания для узнавания многообразного, поскольку они касаются *только формы опыта вообще*, суть указанные выше *категории*. На них, следовательно, основывается все формальное единство в синтезе воображения и посредством этого синтеза — также единство всего эмпирического применения воображения (в узнавании, воспроизведении, ассоциации, схватывании) вплоть до явлений, так как явления могут принадлежать нашему сознанию, стало быть, нам самим, только при посредстве этих элементов познания вообще.

Следовательно, мы сами вносим порядок и закономерность в явления, называемые нами *природой*, и их нельзя было бы найти в явлениях, если бы мы или природа нашей души не вложили их первоначально. В самом деле, это единство природы должно быть необходимым, т. е. a priori достоверным единством связи [явлений]. Но каким же образом мы могли бы a priori осуществить синтетическое единство, если бы в первоначальных источниках познания нашей души не содержались a priori субъективные основания такого единства и если бы эти субъективные условия не имели в то же время объективной значимости, так как они суть основания возможности вообще познавать объект в опыте?

Выше мы различными способами определяли рассудок как спонтанность знания (в противоположность восприимчивости

чувственности), как способность мыслить, а также как способность образовывать понятия или суждения, и все эти дефиниции, если присмотреться к ним ближе, сводятся к одному. Теперь мы можем характеризовать рассудок как *способность давать правила*. Этот признак более плодотворен и ближе подходит к сущности рассудка. Чувственность дает нам формы (созерцания), а рассудок — правила. Рассудок всегда занят тем, что рассматривает явления с целью найти в них какое-нибудь правило. Правила, поскольку они объективны (стало быть, необходимо причастны к знанию о предмете), называются законами. Хотя мы научаемся многим законам из опыта, тем не менее они суть лишь частные определения более высоких законов, из которых самые высшие (подчиняющие себе все остальные) происходят a priori из самого рассудка и не заимствованы из опыта, а скорее сами должны придавать явлениям их закономерность и именно благодаря этому делать возможным опыт. Следовательно, рассудок есть не только способность создавать для себя правила путем сопоставления явлений; он сам есть законодательство для природы, иными словами, без рассудка не было бы никакой природы, т. е. не было бы синтетического единства многообразного [содержания] явлений согласно правилам, так как явления, как таковые, не могут быть вне нас и существуют только в нашей чувственности. Но наша чувственность как предмет познания в опыте вместе со всем тем, что она может содержать в себе, возможна только в единстве апперцепции, которое в свою очередь составляет трансцендентальное основание необходимой закономерности всех явлений в опыте. Это же самое единство апперцепции есть в отношении многообразного [содержания] представлений (а именно чтобы определять его исходя из одного представления) правило, и способность, дающая эти правила, есть рассудок. Следовательно, все явления как возможный опыт точно так же содержатся a priori в рассудке и от него получают свою формальную возможность, как они в качестве созерцаний содержатся в чувственности и по своей форме возможны только благодаря ей.

Итак, хотя мысль, что сам рассудок есть источник законов природы и, стало быть, формального единства природы, кажется преувеличенной и нелепой, тем не менее она совершенно верна и вполне соответствует предмету, а именно опыту. Правда, эмпирические законы, как таковые, не могут вести свое

происхождение от чистого рассудка, точно так же как безмерное многообразие явлений не может быть в достаточной степени понято из чистой формы чувственного созерцания. Но все эмпирические законы суть лишь частные определения чистых законов рассудка; они возможны, и явления принимают законосообразную форму, только подчиняясь этим чистым законам рассудка и сообразуясь с ними как нормой; точно таким же образом все явления независимо от различий в их эмпирической форме всегда должны сообразоваться с условиями чистой формы чувственности.

Итак, чистый рассудок в своих категориях есть закон синтетического единства всех явлений; поэтому только он первоначально делает возможным опыт, если иметь в виду форму [опыта]. В трансцендентальной дедукции категорий нам необходимо было лишь сделать понятным это отношение рассудка к чувственности и через ее посредство — ко всем предметам опыта, стало быть, сделать понятным объективную значимость чистых априорных рассудочных понятий и тем самым установить их происхождение и истинность.

КРАТКИЙ ВЫВОД О ПРАВИЛЬНОСТИ И ЕДИНСТВЕННОЙ ВОЗМОЖНОСТИ ЭТОЙ ДЕДУКЦИИ ЧИСТЫХ РАССУДОЧНЫХ ПОНЯТИЙ

Если бы предметы, с которыми имеет дело наше познание, были вещами в себе, то мы не могли бы иметь о них никаких априорных понятий. Действительно, откуда мы могли бы взять эти понятия? Если бы мы получили понятия от объекта (уже не спрашивая, как этот объект мог бы стать нам известным), то наши понятия были бы только эмпирическими, а не априорными. Если бы мы получили эти понятия из самих себя, тогда то, что находится только в нас, не могло бы определять характер предмета, отличного от наших представлений, т. е. не могло бы быть чем-то, на основании чего должна была бы существовать вещь, обладающая тем, что мы имеем в мыслях, и наши представления не были бы пустыми. Если же мы имеем дело всегда лишь с явлениями, то не только возможно, но и необходимо, чтобы эмпирическому знанию предметов предшествовали некоторые априорные понятия. В самом деле, как явления они составляют предмет, находящийся только в нас, так как модификация нашей чувственности не может быть вне нас. Само представление, что все эти явления и, стало быть, все

предметы, которыми мы можем заниматься, во всей своей совокупности находятся во мне, т. е. суть определения моего тождественного *Я*, выражает необходимость всестороннего единства их в одной и той же апперцепции. Но в этом единстве возможного сознания состоит также форма всякого познания предметов (форма, посредством которой многообразное мыслится как принадлежащее к одному объекту). Следовательно, способ, каким многообразное [содержание] чувственного представления (созерцания) относится к одному сознанию, предшествует всякому знанию о предмете как интеллектуальная форма его и даже составляет формальное априорное знание о всех предметах вообще, поскольку они мыслятся (категории). Синтез их посредством чистой способности воображения, единство всех представлений по отношению к первоначальной апперцепции предшествуют всякому эмпирическому познанию. Следовательно, чистые рассудочные понятия возможны a priori и даже по отношению к опыту необходимы только потому, что наше знание имеет дело лишь с явлениями, возможность которых заключается в нас самих и связь и единство которых (в представлении о предмете) имеются только в нас, стало быть, должны предшествовать всякому опыту и впервые делать его возможным, если иметь в виду его форму. На этом единственно возможном основании и была построена наша дедукция категорий.

II [56]

ОБ ОСНОВАНИИ РАЗЛИЧЕНИЯ ВСЕХ ПРЕДМЕТОВ ВООБЩЕ НА PHAENOMENA И NOUMENA

Явления, поскольку они мыслятся как предметы на основе единства категорий, называются phaenomena. Но если я допускаю вещи лишь как предметы рассудка, которые тем не менее, как таковые, могут быть даны в качестве предметов созерцания, хотя и не чувственного (следовательно, coram intuitu intellectuali), то такие вещи можно называть noumena (intelligibilia).

Следует иметь в виду, что понятие о явлениях, ограниченное трансцендентальной эстетикой, само собой приводит к признанию объективной реальности ноуменов и дает право делить

предметы на phaenomena и noumena, а следовательно, и мир — на чувственно воспринимаемый и умопостигаемый (mundus sensibilis et intelligibilis), притом так, что различие здесь касается не только логической формы неотчетливого или отчетливого познания одной и той же вещи, но и неодинакового способа, каким эти два мира могут первоначально быть даны нашему познанию, вследствие чего они сами по себе, по существу своему отличаются друг от друга. В самом деле, если чувства представляют нам нечто только так, как оно *является*, то это нечто все же должно и само по себе быть вещью и предметом нечувственного созерцания, т. е. рассудка; иными словами, должно быть возможно такое познание, в котором нет никакой чувственности и которое обладает лишь безусловно объективной реальностью. Посредством такого рода познания предметы представляются *как они есть*, между тем как в эмпирическом применении нашего рассудка вещи познаются только так, *как они являются*. Следовательно, кроме эмпирического применения категорий (которое ограничено условиями чувственности) существовало бы еще чистое и тем не менее обладающее объективной значимостью применение их, и мы не могли бы утверждать, как мы это делали выше, что наши чистые рассудочные познания суть лишь принципы объяснения явлений, и эти принципы даже при их априорном применении простираются не дальше формальной возможности опыта. В самом деле, здесь перед нами открылась бы совершенно иная область, как бы целый мир, мыслимый в самом духе (быть может, даже созерцаемый), который мог бы стать не менее и, пожалуй, даже более благородным предметом нашего рассудка.

Все наши представления рассудок действительно относит к какому-нибудь объекту, и так как явления суть не что иное, как представления, то рассудок относит их к некоторому нечто как предмету чувственного созерцания. Но это нечто есть в таком смысле лишь трансцендентальный объект. Он обозначает лишь нечто $= x$, о котором мы ничего не знаем и вообще ничего знать не можем (по теперешнему устройству нашего рассудка). Это нечто может служить лишь коррелятом единства апперцепции для [достижения] единства многообразного в чувственном созерцании, того единства, посредством которого рассудок объединяет многообразное в понятие предмета. Этот трансцендентальный объект нельзя обособить от чувственных данных, ибо в таком случае не осталось бы чего-либо, посредством чего

можно было бы мыслить его. Следовательно, этот объект вовсе не предмет познания сам по себе, а только представление о явлениях в виде понятия о предмете вообще, определяемом посредством многообразного в явлении.

Именно поэтому категории не представляют никакого особого объекта, данного исключительно рассудку, а служат только для определения трансцендентального объекта (понятия о чем-то вообще) посредством того, что дается в чувственности, дабы эмпирически познать явления при помощи понятий о предметах.

Причина, почему субстрат чувственности не удовлетворяет нас и почему мы присоединяем к феноменам еще и ноумены, мыслимые только чистым рассудком, кроется лишь в следующем. Чувственность и ее сфера, а именно сфера явлений, самим рассудком ограничивается таким образом, что она направлена не на вещи в себе, а только на тот способ, каким они являются нам в зависимости от нашей субъективной природы. Это было результатом всей трансцендентальной эстетики. А из понятия явления вообще естественно вытекает, что явлению должно соответствовать нечто, что в себе не есть явление, так как явление само по себе и вне нашего способа представления есть ничто; стало быть, для того чтобы не впадать постоянно в порочный круг, следует допустить, что слово *явление* уже заключает в себе указание на нечто, непосредственное представление о чем, правда, чувственно, но что само по себе и помимо природы нашей чувственности (на которой основывается форма нашего созерцания) должно быть чем-то, т. е. предметом, независимым от чувственности.

Отсюда возникает понятие о ноумене, которое вовсе не позитивно и не есть определенное знание о какой-то вещи, а означает лишь мысль о каком-то нечто вообще, при которой я отвлекаюсь от всякой формы чувственного созерцания. Но для того чтобы ноумен означал истинный предмет, который следует отличить от всех феноменов, недостаточно *освободить* свою мысль от всех условий чувственного созерцания, а дóлжно еще иметь основание *допустить* кроме чувственного созерцания другого рода созерцание, при котором мог бы быть дан такой предмет; иначе эта мысль была бы пуста, хотя она и не содержит противоречий. Выше мы не могли, правда, доказать, что чувственное созерцание есть единственно возможный вид созерцания вообще, хотя мы и показали, что *для нас* это един-

ственно возможный вид созерцания; но вместе с тем мы не могли доказать, что возможен иной способ созерцания, и хотя наше мышление может отвлечься от всякой чувственности, все же остается еще вопрос, не есть ли это мышление только форма понятия и не остается ли вообще при таком обособлении еще и некоторый объект.

Объект, с которым я вообще связываю явление, есть трансцендентальный предмет, т. е. совершенно неопределенная мысль о чем-то вообще. Этот предмет не может называться *ноуменом*, так как я не знаю, что́ он есть сам по себе, и не имею о нем никакого понятия, кроме понятия о предмете чувственного созерцания вообще, стало быть одинаковом для всех явлений. Я не могу мыслить его посредством какой бы то ни было категории, так как категории применимы только к эмпирическому созерцанию и служат для того, чтобы подводить его под понятие о предмете вообще. Чистое применение категорий, правда, возможно, т. е. не заключает в себе противоречий, однако оно не имеет никакой объективной значимости, потому что не направлено ни на какое созерцание, которое должно было бы этим приобрести единство объекта. В самом деле, категория есть ведь только функция мышления, посредством которой мне не дается никакой предмет, а только мыслится то, что может быть дано в созерцании.

III [57]

О ПАРАЛОГИЗМАХ ЧИСТОГО РАЗУМА

ПЕРВЫЙ ПАРАЛОГИЗМ, КАСАЮЩИЙСЯ СУБСТАНЦИАЛЬНОСТИ

То, представление о чем есть *абсолютный субъект* наших суждений и потому не может быть применено как определение другой вещи, есть **субстанция**.

Я, как мыслящая сущность, составляю *абсолютный субъект* всех своих возможных суждений, и это представление обо мне не может быть применено как предикат какой-либо другой вещи.

Следовательно, я, как мыслящая сущность (душа), есмь **субстанция**.

В аналитической части трансцендентальной логики мы показали, что чистые категории (среди них также и категория субстанции) сами по себе не имеют никакого объективного значения, если они не опираются на созерцание, к многообразному [содержанию] которого они могут быть применены как функции синтетического единства. Без этого условия они суть лишь функции суждения, лишенные содержания. О всякой вещи вообще я могу сказать, что она есть субстанция, поскольку я отличаю ее от предикатов и определений вещей. Во всяком нашем мышлении *Я* есть субъект, которому мысли присущи только как определения, и это *Я* не может быть применимо как определение какой-либо другой вещи. Следовательно, каждый необходимо должен рассматривать самого себя как субстанцию, а мышление — только как акциденцию своего существования и как определения своего состояния.

Но как я могу применять это понятие субстанции? Я никак не могу заключать из него, что я все время *существую* для себя как мыслящая сущность, *не возникаю* и *не исчезаю* естественным путем; между тем понятие субстанциальности моего мыслящего субъекта могло бы быть полезно мне только для такого заключения, во всех же других отношениях я превосходно мог бы обойтись и без него.

Выводить эти свойства из одной лишь чистой категории субстанции нет никакого основания; скорее наоборот, если мы хотим применить к данному предмету эмпирически пригодное понятие *субстанции*, мы должны положить в основу постоянность предмета, данного в опыте. Между тем, что касается исследуемого положения, мы не опираемся ни на какой опыт, а заключаем исключительно лишь из понятия отношения всякого мышления к *Я* как общему субъекту, которому присуще мышление. Постоянность этого субъекта мы не могли бы доказать никакими достоверными наблюдениями, даже если бы и задались этой целью. В самом деле, хотя *Я* и есть во всякой мысли, тем не менее с этим представлением не связано никакое созерцание, которое отличало бы его от других предметов созерцания. Поэтому, хотя мы и воспринимаем, что это представление имеет место во всяком мышлении, мы не замечаем, однако, чтобы оно было устойчивым и постоянным созерцанием, в котором мысли сменяются (как изменчивые).

Отсюда следует, что первое умозаключение трансцендентальной психологии навязывает нам якобы новое знание: оно выдает нам постоянный логический субъект мышления за знание о реальном субъекте присущности, между тем как об этом субъекте мы не имеем и не можем иметь никакого знания; дело в том, что единственно лишь сознание превращает все представления в мысли; поэтому все наши восприятия должны встречаться в нем как в трансцендентальном субъекте, и, кроме этого логического значения *Я*, у нас нет никакого знания о субъекте самом по себе, который служит субстратом и этого трансцендентального субъекта, и всякой мысли. Впрочем, с положением *душа есть субстанция* можно согласиться, если только мы признаем, что это понятие ни на йоту не продвигает нас и не дает никаких оснований для обычных выводов умствующей психологии, например о сохранении души при всех ее изменениях и даже после смерти человека, иными словами, если мы признаем, что это лишь субстанция в идее, а не в реальности.

ВТОРОЙ ПАРАЛОГИЗМ, КАСАЮЩИЙСЯ ПРОСТОТЫ

То, действие чего никоим образом нельзя рассматривать как схождение многих действующих вещей, есть нечто ***простое.***

Душа, или мыслящее *Я*, именно такова.

Следовательно, и т. д.

КРИТИКА ВТОРОГО ПАРАЛОГИЗМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Это Ахиллес всех диалектических заключений чистой психологии, а не простая софистическая игра, выдуманная догматиками, чтобы придать поверхностную видимость [истины] своим утверждениям; это заключение как будто способно выдержать самую острую критику и устоять против самых глубоких сомнений исследователя. Оно состоит в следующем.

Всякая *сложная* субстанция есть агрегат многих субстанций, и действие чего-то сложного или то, что присуще ему, как таковому, есть агрегат многих действий или акциденций, распределенных между многими субстанциями. Результат схождения многих действующих субстанций возможен, если он чисто внешний (как, например, движение тела есть соединенное движение всех его частей). Но иначе обстоит дело с мыслью

как акциденцией, внутренне принадлежащей мыслящему существу. В самом деле, если предположить, что сложное мыслит, то каждая часть его содержала бы в себе часть мысли, и только все части, взятые вместе, содержали бы в себе мысль в целом. Между тем это противоречиво. Представления, распределенные между различными сущностями (например, отдельные слова стиха), никогда не составляют мысли в целом (целого стиха); поэтому мысль не может быть присуща чему-то сложному, как таковому. Следовательно, мысль возможна только в одной субстанции, не представляющей собой агрегата многих субстанций, стало быть, в абсолютно простой субстанции *.

Так называемый nervus probandi этого доказательства заключается в утверждении, что для того, чтобы составить мысль, многие представления должны находиться в абсолютном единстве мыслящего субъекта. Но это положение не может быть доказано из *понятий*. В самом деле, каким образом можно было бы достигнуть этого? Утверждение, что мысль может быть только результатом абсолютного единства мыслящего существа, нельзя рассматривать как аналитическое. Единство мысли, состоящей из многих представлений, имеет собирательный характер, и с точки зрения одних лишь понятий оно может относиться и к совокупному единству действующих сообща субстанций (подобно тому как движение тела есть соединенное движение всех частей его), и к абсолютному единству субъекта. Следовательно, если имеем дело со сложной мыслью, то на основании закона тождества нельзя понять необходимость допущения простой субстанции. Но утверждать, что это положение познается синтетически и совершенно a priori из одних лишь понятий, не решится тот, кто видит основания возможности априорных синтетических суждений, как мы изложили их выше.

Наконец, это необходимое единство субъекта как условие возможности всякой мысли также не может быть выведено из опыта. Опыт никогда не дает знания необходимости, не говоря уже о том, что понятие абсолютного единства выходит далеко за его сферу. Откуда же мы берем это положение, на которое опирается все психологическое умозаключение?

---

* Не трудно облечь это доказательство в обычную для учености форму, но для моей цели достаточно изложить лишь его аргументы, хотя бы в общедоступной форме.

Совершенно очевидно, что, когда мы желаем представить себе мыслящее существо, мы должны поставить себя на его место и, следовательно, подменить рассматриваемый объект своим собственным субъектом (чего не бывает ни в каком другом случае исследования); очевидно также, что мы требуем абсолютного единства субъекта для мысли только потому, что иначе нельзя было бы сказать: я мыслю (многообразное в одном представлении). В самом деле, если бы даже мысль как целое и могла быть разделена и распределена между многими субъектами, все же субъективное *Я* не могло бы быть разделено и распределено, а это субъективное *Я* именно и предполагается нами во всяком мышлении.

Таким образом, в этом, как и в предыдущем паралогизме, рациональная психология отваживается расширить свои знания на основании одного лишь формального положения апперцепции: *я мыслю*. Это положение, конечно, не есть опыт, а представляет собой форму апперцепции, которая причастна ко всякому опыту и предшествует ему; однако в отношении возможного познания вообще оно всегда должно рассматриваться только как *чисто субъективное условие* его, и мы не имеем никакого права превращать его в условие возможности познания предметов, а именно в *понятие* о мыслящем существе вообще, по той причине, что мы можем представить себе это мыслящее существо, только поставив на место любого другого умопостигающего существа себя вместе с формулой своего сознания.

Но простота меня самого (как души) в действительности не *выводится* также и из положения *я мыслю*, а содержится уже в каждой мысли. Положение *я прост* дóлжно рассматривать как непосредственное выражение апперцепции, подобно тому как так называемый *картезианский* вывод cogito, ergo sum на самом деле есть тавтология, так как cogito (sum cogitans) непосредственно выражает действительность. Положение *я прост* означает лишь, что представление *Я* не содержит в себе никакого многообразия и составляет абсолютное (хотя только логическое) единство.

Таким образом, это столь знаменитое психологическое доказательство основывается исключительно на неделимом единстве представления, которое управляет лишь глаголом в единственном числе (in Ansehung einer Person). Но совершенно очевидно, что посредством *Я*, причастного ко всякой мысли, субъект присущности обозначается только трансцендентально,

так что мы не замечаем никаких свойств его или вообще ничего не знаем о нем и не понимаем его. Этот субъект обозначает нечто вообще (трансцендентальный субъект), представление о чем во всяком случае должно быть простым именно потому, что оно вовсе не определено, да и вообще ничего нельзя представить себе более просто, чем понятием одного лишь нечто. Но это вовсе не значит, что простота представления о субъекте есть знание о простоте самого субъекта, так как мы совершенно отвлекаемся от его свойств, когда обозначаем его только термином *Я* (который можно применить ко всякому мыслящему субъекту), лишенным всякого содержания.

Достоверно во всяком случае то, что посредством *Я* мы всегда представляем себе абсолютное, хотя и логическое, единство субъекта (простоту), но это не значит, что тем самым познаем действительную простоту своего субъекта. Так же как утверждение *я есмь субстанция* означает лишь чистую категорию, которую я не могу in concreto применять (эмпирически), точно так же я могу сказать, что я есмь простая субстанция, т. е. такая субстанция, представление о которой не содержит в себе никакого синтеза многообразного. Однако это понятие или это положение не дает никакого знания обо мне как о предмете опыта, так как само понятие *субстанция* применяется только как функция синтеза, без лежащего в основе созерцания, стало быть, без объекта, и значимо только для условия нашего знания, но не для какого-либо предмета, который мог бы быть указан. Мнимую пригодность этого положения мы хотим проверить на деле.

Нельзя не признать, что утверждение относительно простой природы души имеет какое-то значение лишь постольку, поскольку я благодаря ему могу отличить этот субъект от всякой материи и, следовательно, исключить его из той бренности, которой всегда подвержена материя. Приведенное выше положение, собственно, и рассчитано на такое применение, и потому оно нередко выражено следующим образом: душа не телесна. Я покажу теперь, что, если бы даже этому основному положению рациональной психологии в его чистом значении лишь логического суждения (на основании чистых категорий) мы и приписали всю объективную значимость (все, что мыслит, есть простая субстанция), все же его нисколько нельзя было бы применить в вопросе о разнородности этой субстанции и материи или сродстве между ними; а это равносильно тому,

как если бы я отнес это мнимое психологическое постижение в сферу одних лишь идей, которым недостает реальности объективного применения.

В трансцендентальной эстетике мы неопровержимо доказали, что тела суть только явления нашего внешнего чувства, а не вещи в себе. В соответствии с этим мы имеем право утверждать, что наш мыслящий субъект не телесен; это значит, что так как он представляется нами как предмет внутреннего чувства, то, поскольку он мыслит, он не может быть предметом внешних чувств, т. е. не может быть явлением в пространстве. Из этого можно заключить, что среди внешних явлений никогда не бывает мыслящих существ, *как таковых,* иными словами, мы не можем внешне созерцать их мысли, их сознание, их страсти и т. п., так как все это относится к внутреннему чувству. Этот аргумент действительно кажется естественным и общепонятным; он всегда, по-видимому, пользовался одобрением даже самого обыденного рассудка, который давно уже стал рассматривать душу как сущность, совершенно отличную от тел.

Протяженность, непроницаемость, сила сцепления и движение — словом все, что только могут нам доставить внешние чувства, не может быть мыслью, чувствованием, склонностью или решимостью и не может содержать их в себе, так как они вообще не предметы внешнего созерцания; однако то нечто, которое лежит в основе внешних явлений и воздействует на наши чувства так, что они получают представления о пространстве, материи, фигуре и т. д., могло бы, если рассматривать его как ноумен (или, лучше, как трансцендентальный предмет), быть в то же время субъектом мысли, хотя оно и воздействует на наши внешние чувства таким способом, что мы получаем только созерцание пространства и его определений, а не созерцание представлений, воли и т. д. Но это нечто не протяженно, не непроницаемо, не сложно, так как все эти предикаты касаются только чувственности и ее созерцаний, поскольку мы испытываем воздействие таких (вообще-то неизвестных нам) объектов. Но эти выражения указывают не на то, каков этот предмет, а лишь на то, что если он рассматривается сам по себе, безотносительно к внешним чувствам, то эти предикаты внешних явлений не могут быть ему приписаны. Предикаты же внутреннего чувства, мышление и представления, не противоречат ему. Следовательно, даже при допущении простоты

природы мы не можем, рассматривая материю (как это и следует) только как явление, в достаточной степени отличить от нее человеческую душу, если иметь в виду субстрат материи.

Если бы материя была вещью в себе, то как сложная сущность она совершенно отличалась бы от души как простой сущности. Но материя есть только внешнее явление, субстрат которого нельзя познать никакими данными предикатами; стало быть, я могу предполагать, что он сам по себе прост, несмотря на то что тот способ, каким он воздействует на наши чувства, вызывает в нас созерцание протяженного и, стало быть, сложного; следовательно, я могу допустить, что субстанция, которой (когда речь идет о нашем внешнем чувстве) присуща протяженность, сама по себе обладает мыслями и может сознательно представлять их себе посредством своего собственного внутреннего чувства. Таким образом, то, что в одном отношении называется телом, могло бы быть в другом отношении также мыслящим существом, мысли которого мы, правда, созерцать не можем, но зато знаки их мы можем созерцать в явлении. В таком случае следовало бы отказаться от положения, что только души (как особый вид субстанций) мыслят, и мы вернулись бы к обычному утверждению, что люди мыслят, т. е. [к тому, что] именно то, чтó протяженно как внешнее явление, внутренне (само по себе) есть субъект — не сложный, а простой и мыслящий.

Однако, не строя подобного рода гипотез, можно вообще заметить, что если я разумею под душой мыслящую сущность самое по себе, то вопрос, однородны или нет душа и материя (которая вообще есть не вещь в себе, а только один из видов представлений в нас), уже сам по себе непозволителен; само собой разумеется, что вещь в себе имеет иную природу, чем определения, составляющие лишь ее состояние.

Если же мы станем сравнивать мыслящее *Я* не с материей, а с тем умопостигаемым, что лежит в основе внешнего явления, называемого нами материей, то, поскольку мы ничего не знаем о нем, мы не можем также сказать, что душа внутренне чем-то отличается от него.

Таким образом, простое сознание не есть знание о простой природе нашего субъекта, поскольку он должен этим отличаться от материи как сложной сущности.

Но если это понятие даже в том единственном случае, когда оно могло бы быть полезным, а именно при сопоставле-

нии меня самого с предметами внешнего опыта, непригодно для определения характерных и отличительных черт моей природы, то, как бы я ни претендовал на знание того, что мыслящее *Я*, душа (название для трансцендентального предмета внутреннего чувства) проста, подобное утверждение все же никак не может быть применено к действительным предметам и потому нисколько не расширяет нашего знания.

Так рушится вся рациональная психология вместе с ее главной опорой, и мы не можем здесь, как и вообще в любом другом случае, надеяться расширить свои знания посредством одних лишь понятий (и еще в меньшей степени посредством одной лишь субъективной формы всех наших понятий, [а именно] посредством сознания), безотносительно к возможному опыту, тем более что само основное понятие *простой природы* таково, что его вообще нет в опыте, а потому нет пути, который приводил бы к нему как к объективно значимому понятию.

ТРЕТИЙ ПАРАЛОГИЗМ, КАСАЮЩИЙСЯ ЛИЧНОСТИ

То, что сознает свое численное тождество в разное время, есть ввиду этого личность.

Душа сознает и т. д.

Следовательно, душа есть личность.

КРИТИКА ТРЕТЬЕГО ПАРАЛОГИЗМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Если я хочу познать посредством опыта численное тождество внешнего предмета, то я должен обратить внимание на то постоянное в явлении, к чему как к субъекту относится все остальное как определение, и заметить тождество его в то время, когда все остальное [в явлении] меняется. Но я есмь предмет внутреннего чувства, и всякое время есть только форма внутреннего чувства. Следовательно, всякое свое последовательное определение я отношу к численно тождественному *Я* во всяком времени, т. е. в форме внутреннего созерцания меня самого. На этом основана мысль о том, что индивидуальная природа (Personalität) души должна была бы рассматриваться не как полученная путем вывода, а как совершенно тождественное суждение самосознания во времени, и в этом причина того, что оно считается априорным. В самом деле, смысл этого положения сводится, собственно, лишь к тому, что во все время,

когда я сознаю себя, я сознаю это время как принадлежащее к единству моего *Я*, и совершенно все равно, скажу ли я, что все это время находится во мне как индивидуальном единстве или что я нахожусь во всем этом времени с численным тождеством.

Следовательно, тождество личности неизбежно оказывается в моем сознании. Но если я рассматриваю себя с точки зрения другого лица (как предмет его внешнего созерцания), то [я нахожу, что] этот внешний наблюдатель рассматривает *меня* только *во времени;* ведь в апперцепции *время,* собственно, только представляется во мне. Следовательно, хотя бы он и допускал, что *Я* сопутствует в моем сознании всем представлениям во всякое время, сохраняя при этом полное тождество, все же он не может отсюда заключить к объективной постоянности меня самого. В самом деле, в данном случае время, в которое полагает меня этот наблюдатель, есть время не моей чувственности, а его чувственности; поэтому тождество, необходимо связанное с моим сознанием, не связано с сознанием наблюдателя, т. е. с внешним созерцанием моего субъекта.

Следовательно, тождество сознания меня самого в разное время есть лишь формальное условие моих мыслей и связи между ними, но оно вовсе не доказывает численного тождества моего субъекта, так как в нем, несмотря на логическое тождество *Я,* все же могут происходить изменения, делающие невозможным сохранение его тождества, хотя мы по-прежнему наделяем его одним и тем же *Я,* которое во всех других состояниях, даже и при перемене субъекта, все еще могло бы сохранять мысль предыдущего субъекта и передавать их следующему *.

---

* Упругий шар, сообщающий толчок другому такому же шару по прямой линии, передает ему все свое движение, стало быть, все свое состояние (если иметь в виду только положение в пространстве). Допустим теперь по аналогии с такими телами, что существуют субстанции, из которых одна могла бы передавать другой представления вместе с сознанием их; тогда можно мыслить себе целый ряд субстанций, из которых первая передает второй свое состояние вместе с сознанием его, вторая передает третьей свое состояние вместе с состоянием предыдущей субстанции, а эта третья точно так же передает состояние всех предыдущих субстанций вместе со своим собственным [состоянием] и их сознанием. [В таком случае] последняя субстанция сознавала бы все состояния сменившихся до нее субстанций как свои собственные, так как они были перенесены в нее вместе с сознанием, но, несмотря на это, она во всех этих состояниях не была одной и той же личностью.

Допуская существование субстанций, нельзя соглашаться с утверждением некоторых древних школ, что все *течет* и что в мире нет ничего *постоянного* и *устойчивого*; однако единством самосознания это утверждение не опровергается. В самом деле, исходя из своего сознания, мы сами не можем судить о том, постоянны ли мы как душа или нет, так как к своему тождественному *Я* мы причисляем лишь то, что мы сознаем, и потому, само собой разумеется, мы необходимо должны судить, что в течение всего времени, которое мы сознаем, мы суть одни и те же. Между тем, с точки зрения постороннего [наблюдателя], это еще не может быть признано приемлемым, так как, не находя в душе никакого постоянного явления, кроме представления *Я*, сопутствующего всем представлениям и связывающего их, мы никак не можем установить, меняется ли это *Я* (одна лишь мысль) точно так же, как и все остальные мысли, связываемые им одна с другой.

Примечательно, однако, что личность и ее предпосылка — постоянность, стало быть субстанциальность, души только теперь должны быть доказаны. В самом деле, если бы мы могли предположить субстанциальность души, то отсюда, правда, еще не вытекала бы непрерывность сознания, но отсюда следовала бы возможность непрерывного сознания в неизменном субъекте, а этого уже достаточно для существования личности, так как оттого, что действие личности на некоторое время прерывается, она еще не исчезает. Но эта постоянность нам не дана до численного тождества нас самих, выводимого нами из тождественной апперцепции; только из этого численного тождества мы заключаем [о постоянности души] (и лишь за этим тождеством, если бы мы шли правильным путем, должно следовать понятие субстанции, применяемое только эмпирически). А так как из тождества *Я* в сознавании всего того времени, в котором я познаю себя, отнюдь не вытекает тождества личности, то понятно, что на этом тождестве нельзя было обосновывать выше и субстанциальность души.

Подобно понятиям субстанции и простого понятие личности все же может быть сохранено (поскольку оно лишь трансцендентально, т. е. указывает единство субъекта, который вообще-то нам неизвестен, но в определениях которого существует всесторонняя связь через апперцепцию); в этом смысле понятие личности представляется необходимым и достаточным для практического применения, но мы никоим образом не мо-

жем щеголять им как расширением нашего самопознания посредством чистого разума, который вводит нас в заблуждение, указывая, будто мы можем вывести непрерывное сохранение субъекта из одного лишь понятия тождественного *Я*; между тем это понятие всегда вертится в кругу и не продвигает нас ни в одном вопросе, касающемся синтетического знания. Правда, мы совершенно не знаем, что такое материя как вещь в себе (трансцендентальный объект), однако мы можем наблюдать постоянность ее как явления благодаря тому, что она представляется нам как нечто внешнее. Но когда я хочу наблюдать чистое *Я* при смене всех представлений, я не имею никакого другого коррелята своих сопоставлений, кроме опять-таки меня самого с общими условиями моего сознания, и потому на все вопросы я могу ответить только тавтологией, а именно свойства, присущие мне самому как объекту, я подменяю понятием о себе и его единством и допускаю то, что требовалось узнать.

ЧЕТВЕРТЫЙ ПАРАЛОГИЗМ, КАСАЮЩИЙСЯ ИДЕАЛЬНОСТИ (ВНЕШНЕГО ОТНОШЕНИЯ)

То, о существовании чего можно заключать лишь как о причине данных восприятий, имеет лишь сомнительное существование.

Все внешние явления таковы, что их существование не воспринимается непосредственно, а заключают о них только как о причине данных восприятий.

Следовательно, существование всех предметов внешних чувств сомнительно. Эту недостоверность я называю идеальностью внешних явлений, а учение об этой идеальности называется *идеализмом*, в отличие от которого утверждение о возможной достоверности предметов внешних чувств называется *дуализмом*.

КРИТИКА ЧЕТВЕРТОГО ПАРАЛОГИЗМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Прежде всего мы рассмотрим посылки. Мы имеем полное право утверждать, что непосредственно можно воспринять только то, что́ находится в нас самих, и что только мое собственное существование может быть предметом восприятия. Следовательно, существование действительного предмета вне меня (если это слово берется в интеллектуальном значении)

никогда не может быть дано прямо в восприятии, а его можно как внешнюю причину лишь примыслить и, стало быть, вывести в дополнение к восприятию, составляющему модификацию внутреннего чувства. Поэтому Декарт совершенно правильно ограничивал всякое восприятие в самом узком смысле слова одним лишь положением: я (как мыслящее существо) есмь. В самом деле, так как внешнее не во мне, то ясно, что я не могу найти его в моей апперцепции, стало быть, и в восприятии, которое, собственно, есть лишь определение апперцепции.

Итак, я не могу, собственно говоря, воспринимать внешние вещи, а могу лишь от своих внутренних восприятий заключать к их существованию, рассматривая эти восприятия как действия, ближайшей причиной которых служит нечто внешнее. Но заключение от данного действия к определенной причине никогда не бывает достоверным, так как одно действие может быть вызвано различными причинами. Поэтому в вопросе об отношении восприятия к его причине всегда остается сомнительным, внутренняя ли эта причина или внешняя, т. е. представляют ли собой все так называемые внешние восприятия только игру нашего внутреннего чувства или они имеют отношение к внешним действительным предметам как своей причине. Во всяком случае о существовании внешних предметов делается лишь вывод, и он уязвим как всякий вывод, тогда как предмет внутреннего чувства (я сам со всеми своими представлениями) воспринимается непосредственно и существование его не возбуждает никаких сомнений.

Следовательно, *идеалистом* нужно считать не того, кто отрицает существование внешних предметов чувств, а только того, кто не признает, что существование внешних предметов познается непосредственным восприятием, и отсюда заключает, что никакой опыт не может дать нам совершенно достоверное знание об их действительности.

Прежде чем показать обманчивую видимость этого паралогизма, я должен заметить, что необходимо различать два вида идеализма — трансцендентальный и эмпирический. Под *трансцендентальным идеализмом* всех явлений я разумею учение, утверждающее, что все явления суть только представления, а не вещи в себе и что сообразно этому пространство и время суть лишь чувственные формы нашего созерцания, а не данные сами по себе определения или условия объектов как вещей в себе. Этому идеализму противоположен *трансценденталь-*

ный реализм, рассматривающий пространство и время как нечто данное само по себе (независимо от нашей чувственности). Следовательно, сторонник трансцендентального реализма представляет себе внешние явления (если допустить их действительность) как вещи в себе, существующие независимо от нас и нашей чувственности, следовательно, вне нас также и согласно чистым рассудочным понятиям. Собственно говоря, именно сторонник этого трансцендентального реализма прикидывается затем приверженцем эмпирического идеализма и, сделав ошибочное предположение относительно предметов чувств, будто они как внешние предметы должны обладать существованием сами по себе помимо наших чувств, приходит с этой точки зрения к выводу, что все представления наших чувств недостаточны для того, чтобы удостоверить действительность их объектов.

Трансцендентальный же идеалист может быть сторонником эмпирического реализма, стало быть, как говорят, *дуалистом*, т. е. может допустить существование материи, не выходя за пределы самосознания и признавая только достоверность представлений во мне, т. е. cogito, ergo sum, и ничего больше. В самом деле, так как он считает эту материю и даже ее внутреннюю возможность лишь явлением, которое в отрыве от нашей чувственности есть ничто, то для него она есть только вид представлений (созерцание), называемых внешними не в том смысле, будто они относятся к предметам, *внешним самим по себе*, а потому, что они относят восприятия к пространству, в котором все находится вне друг друга, тогда как само пространство находится в нас.

В пользу этого трансцендентального идеализма мы высказались уже в самом начале. Поэтому, придерживаясь нашего учения, так же нетрудно, ссылаясь на одно лишь наше самосознание, признать и тем самым объявить доказанным существование материи, как и существование меня самого как мыслящего существа. В самом деле, я ведь сознаю свои представления, следовательно, эти представления и я сам, обладающий ими, существуют. Внешние же предметы (тела) суть лишь явления, стало быть, они не что иное, как вид моих представлений, предметы которых составляют нечто только благодаря этим представлениям, а отдельно от них они ничто. Следовательно, внешние вещи существуют точно так же, как я, и о том и другом непосредственно свидетельствует мое самосознание,

однако представление обо мне как мыслящем субъекте относится лишь к внутреннему чувству, а представления о протяженных сущностях относятся также и к внешнему чувству. Чтобы судить о действительности внешних предметов, я не нуждаюсь в умозаключениях, так же как и по отношению к действительности предметов моего внутреннего чувства (моих мыслей), так как и те и другие предметы суть не что иное, как представления, непосредственное восприятие которых (сознание) есть вместе с тем достаточное доказательство их действительности.

Следовательно, трансцендентальный идеалист есть вместе с тем эмпирический реалист и признает за материей как явлением действительность, непосредственно воспринимаемую, а не выводимую путем умозаключения. Трансцендентальный же реалист необходимо попадает в затруднительное положение и вынужден уступить место эмпирическому идеализму, так как он рассматривает предметы внешних чувств как нечто отличное от самих чувств и принимает явления за самостоятельные сущности, находящиеся вне нас; и в самом деле, как бы ясно мы ни сознавали свои представления об этих вещах, мы не можем быть уверены в том, что если представление существует, то существует и соответствующий ему предмет; согласно же нашему учению, эти внешние вещи, а именно материя во всех ее формах и изменениях, есть не более как явления, т. е. представления в нас, действительность которых непосредственно сознается нами.

Так как все психологи, придерживающиеся эмпирического идеализма, насколько мне известно, трансцендентальные реалисты, то они поступают вполне последовательно, признавая огромное значение эмпирического идеализма как одной из самых трудных для человеческого разума проблем. В самом деле, если рассматривать внешние явления как представления, вызываемые в нас их предметами как вещами, сами по себе находящимися вне нас, то нельзя понять, каким образом можно было бы узнать об этом их существовании иначе как путем заключения от действия к причине, и при таком заключении всегда должно оставаться сомнительным, находится эта причина в нас или вне нас. Правда, можно допустить, что причиной наших внешних созерцаний служит нечто находящееся вне нас в трансцендентальном смысле, но оно не есть тот предмет, который мы подразумеваем под представлениями о мате-

рии и телесных вещах, так как эти вещи суть лишь явления, т. е. виды представлений, которые находятся всегда только в нас и действительность которых основывается на непосредственном сознании точно так же, как и осознание моих собственных мыслей. Трансцендентальный предмет одинаково неизвестен нам как в отношении внутреннего, так и в отношении внешнего созерцания, и мы говорим здесь не о нем, а об эмпирическом предмете, который называется *внешним*, когда он представляется *в пространстве*, и *внутренним*, когда он представляется исключительно *во временных отношениях*; пространство же и время находятся только *в нас*.

Выражение *вне нас* неизбежно приводит к двусмысленности, так как означает то нечто такое, что существует как *вещь в себе* отдельно от нас, то нечто такое, что принадлежит к внешним *явлениям*. Дабы устранить всякую неопределенность этого понятия в его последнем значении, в каком, собственно, и берет его психологический вопрос о реальности нашего внешнего созерцания, мы будем отличать *эмпирически внешние* предметы от таковых предметов в трансцендентальном смысле тем, что будем называть эмпирические предметы вещами, *находящимися в пространстве*.

Пространство и время суть, правда, априорные представления, присущие нам как формы нашего чувственного созерцания еще до того, как какой-нибудь действительный предмет определил наше чувство посредством ощущения, дабы представить его среди вышеназванных чувственных отношений. Однако то материальное или реальное, то нечто, что дóлжно созерцать в пространстве, необходимо предполагает восприятие и никаким воображением не может быть вымышлено и создано независимо от восприятия, которое указывает на действительность чего-то в пространстве. Следовательно, ощущение есть то, что обозначает действительность в пространстве и времени сообразно ее отношению к тому или иному виду чувственного созерцания. Раз ощущение (которое называется восприятием, если оно применено к предмету вообще, не определяя его) дано, мы можем благодаря его многообразию создать в воображении различные предметы, не имеющие вне воображения никакого эмпирического места в пространстве и времени. Возьмем ли мы ощущения удовольствия и страдания или же внешние ощущения, например ощущения цвета, тепла и т. д., нет никакого сомнения, что восприятие есть то, только при

посредстве чего должен быть дан материал, чтобы мыслить предметы чувственного созерцания. Следовательно, это восприятие представляет нечто действительное в пространстве (если мы ограничимся в настоящем случае лишь внешними созерцаниями). В самом деле, во-первых, восприятие есть представление о действительности, так же как пространство есть представление о возможности совместного пребывания. Во-вторых, эта действительность представляется перед внешним чувством, т. е. в пространстве. В-третьих, само пространство есть не что иное, как только представление, стало быть, в нем можно считать действительным лишь то, что в нем представляется *, и, наоборот, то, что в нем дано, т. е. представляется посредством восприятия, и действительно в нем; в самом деле, если бы воспринимаемое в пространстве не было дано действительно, т. е. непосредственно эмпирическим созерцанием, то оно не могло бы быть также и выдумано, потому что реальное в созерцании вовсе не может быть вымышлено a priori.

Итак, всякое внешнее восприятие непосредственно доказывает нечто действительное в пространстве, или, вернее, оно есть само действительное, и в этом смысле эмпирический реализм не вызывает сомнений, т. е. нашим внешним созерцаниям соответствует нечто действительное в пространстве. Конечно, само пространство со всеми его явлениями как представлениями находится только во мне, но тем не менее в этом пространстве реальное, или материал всех предметов внешнего созерцания, дано действительно и независимо от всякого вымысла; при этом невозможно, чтобы в *этом пространстве* было дано что-либо *вне нас* (в трансцендентальном смысле), так как само пространство вне нашей чувственности есть ничто. Поэтому самый строгий идеалист не может требовать, чтобы мы доказали, что нашим восприятиям соответствуют предметы вне нас

* Следует обратить внимание на это парадоксальное, но правильное положение, что в пространстве есть только то, что в нем представляется. В самом деле, само пространство есть не что иное, как представление, следовательно, то, что находится в нем, должно содержаться в представлении, и потому в пространстве есть только то, что в нем действительно представляется. Мысль, что вещь может существовать только в представлении о ней, должна, конечно, казаться странной, но она теряет здесь свою предосудительность ввиду того, что вещи, с которыми мы имеем дело, суть не вещи в себе, а только явления, т. е. представления.

(в строгом смысле слова). В самом деле, если бы подобные предметы существовали, то их ведь нельзя было бы представлять и созерцать как существующие вне нас, так как представление и созерцание предполагают пространство, а действительность в пространстве как одном лишь представлении есть не что иное, как само восприятие. Следовательно, реальное во внешних явлениях действительно только в восприятии и иначе не может быть действительным.

Из восприятий может возникнуть знание о предметах или путем одной лишь игры воображения, или же с помощью опыта. При этом, конечно, могут появиться ложные представления, которым не соответствуют предметы, причем источником обмана служат то иллюзии воображения (в грезах), то ошибки способности суждения (при так называемом обмане чувств). Чтобы избавиться здесь от ложной видимости, необходимо придерживаться следующего правила: *действительно то, что связано с восприятием согласно эмпирическим законам.* Но подобного рода обман, а также обнаружение его касаются как идеализма, так и дуализма, так как здесь речь идет только о форме опыта. Для опровержения эмпирического идеализма как ложного сомнения в объективной реальности наших внешних восприятий достаточно уже, во-первых, того, что внешнее восприятие непосредственно доказывает действительность в пространстве, которое, хотя само по себе и составляет только форму представлений, все же обладает объективной реальностью в отношении всех внешних явлений (которые также суть не что иное, как только представления), и, во-вторых, того, что без восприятия невозможны даже вымысел и грезы, а потому нашим внешним чувствам, если иметь в виду те данные, из которых может возникнуть опыт, соответствуют действительные предметы в пространстве.

Догматическим идеалистом следует называть того, кто *отрицает* существование материи, а *скептическим* — того, кто *сомневается* в этом, так как считает это недоказуемым. Догматический идеалист придерживается своих убеждений только потому, что полагает, будто нашел противоречия в возможности материи вообще; с этого рода идеализмом мы теперь еще не имеем дела. Следующий раздел о диалектических заключениях, в котором показан разум в его внутренних спорах по поводу понятий о возможности того, что входит в контекст опыта, устранит также и это затруднение. Скептический же

идеалист, оспаривающий лишь основание нашего утверждения и объявляющий, что наша уверенность в существовании материи, которая, как мы полагаем, основывается на непосредственном восприятии, недостаточна, может быть назван благодетелем человеческого разума в том смысле, что он заставляет нас внимательно присматриваться даже и к самому ничтожному шагу повседневного опыта и не принимать как благоприобретенное то, что, быть может, получено лишь хитростью. Польза, приносимая этими идеалистическими возражениями, теперь для нас очевидна. Они заставляют нас, если мы не хотим запутаться в самых простых своих утверждениях, рассматривать все восприятия — и внутренние и внешние — только как сознание того, чтó причастно к нашей чувственности, и считать внешние предметы ее не вещами в себе, а только представлениями, которые могут сознаваться нами непосредственно, как и всякое другое представление, но называются внешними потому, что причастны к чувству, которое мы называем внешним и созерцанием которого служит пространство, а само это пространство есть лишь способ внутреннего представления, в котором те или иные восприятия связываются друг с другом.

Если мы считаем внешние предметы вещами в себе, то просто невозможно понять, каким образом сможем мы прийти к познанию их действительности вне нас, опираясь только на имеющиеся в нас представления. В самом деле, ощущать можно только в себе самом, а не вовне себя, и потому все наше самосознание дает нам не что иное, как только наши собственные определения. Следовательно, скептический идеализм оставляет нам единственное прибежище, а именно идеальность всех явлений, доказанную нами в трансцендентальной эстетике независимо от этих выводов, которых мы тогда не могли еще предусмотреть. Если теперь нам зададут вопрос: разве вследствие этого дуализм имеет место только в психологии? То мы ответим: без сомнения! Однако лишь в эмпирическом смысле, т. е. в том смысле, что материя действительно дана внешнему чувству, как субстанция в явлении, в контексте опыта, подобно тому как мыслящее *Я*, также как субстанция в явлении, дано внутреннему чувству, причем явления в той и другой сфере должны быть связаны друг с другом согласно правилам, вносимым категорией субстанции в контекст наших внешних и внутренних восприятий для опыта. Но если бы, как это обычно случается, мы пожелали расширить понятие дуализма и взять его

в трансцендентальном смысле, то этот дуализм и противоположный ему *пневматизм*, с одной стороны, или *материализм* — с другой, были бы лишены всякого основания, так как в таком случае мы упустили бы из виду определение своих понятий и различие в способе представления о предметах, которые по тому, каковы они сами по себе, остаются нам неизвестными, мы приняли бы за различие между самими вещами. *Я*, представленное во времени посредством внутреннего чувства, и предметы в пространстве вне меня суть, правда, по своему характеру совершенно различные явления, однако это еще не дает права мыслить их как различные вещи. *Трансцендентальный* объект, лежащий в основе внешних явлений, а также то, что лежит в основе внутреннего созерцания, есть не материя и не мыслящая сущность сама по себе, а неизвестное нам основание явлений, дающее нам эмпирическое понятие как о первом, так и о втором способе [существования].

Поэтому, если мы, как это явно заставляет нас делать предпринятая нами критика, остаемся верными установленному выше правилу и не ставим вопросы относительно того, что находится дальше той сферы, где возможный опыт доставляет нам объекты, то нам и в голову не приходит осведомляться о том, каковы предметы наших чувств сами по себе, т. е. безотносительно к [нашим] чувствам. Но если психолог принимает явления за вещи в себе, то все равно, считает ли он, как материалист, только материю, или, как спиритуалист, только мыслящую сущность (а именно по форме нашего внутреннего чувства), или, как дуалист, и материю, и мыслящую сущность вещами, существующими сами по себе, то он во всяком случае от непонимания мудрствует о том, как может существовать само по себе то, что в действительности есть не вещь в себе, а только явление вещи вообще.

РАССУЖДЕНИЯ ОБО ВСЕЙ ЧИСТОЙ ПСИХОЛОГИИ В СВЯЗИ С ЭТИМИ ПАРАЛОГИЗМАМИ

Сопоставляя *учение о душе* как физиологию внутреннего чувства с *учением о телах* как физиологией предметов внешних чувств, мы находим (не касаясь того, что и в том и в другом учении многое можно познать эмпирически) следующее примечательное различие между ними: во второй науке многое можно познать a priori из одного лишь понятия протяжен-

ной непроницаемой сущности, тогда как в первой ничего нельзя познать синтетически a priori из понятия мыслящей сущности. Причина этого заключается в следующем. Хотя и та и другая сущность есть явление, однако явление внешнего чувства содержит в себе нечто неизменное или сохраняющееся, дающее субстрат, который лежит в основе изменчивых определений, и, стало быть, синтетическое понятие, а именно понятие о пространстве и явлении в нем, между тем как время, составляющее единственную форму нашего внутреннего созерцания, не имеет в себе ничего сохраняющегося, стало быть, делает возможным только познание смены определений, но не познание определяемого предмета. В самом деле, в том, что мы называем душой, все находится в непрерывном движении и не имеет в себе ничего устойчивого, за исключением разве (если угодно) *Я*, столь простого потому, что это представление лишено содержания, стало быть, не имеет многообразного, ввиду чего кажется, будто оно представляет или, правильнее говоря, обозначает простой объект. Если бы возможно было приобрести чистое знание разума о природе мыслящей сущности вообще, то это *Я* должно было бы быть созерцанием, которое, будучи предполагаемым при всяком мышлении вообще (до всякого опыта), доставляло бы как априорное созерцание синтетические суждения. Однако это *Я* не есть созерцание или понятие о каком-нибудь предмете, оно есть лишь форма сознания, сопутствующая созерцанию и понятию и тем самым возвышающая их до степени знания, поскольку кроме нее дано еще нечто иное в созерцании, доставляющее материал для представления о предмете. Таким образом, рушится вся рациональная психология как наука, превышающая силы человеческого разума, и нам не остается ничего иного, как изучать нашу душу, руководствуясь опытом и ставя те вопросы, содержание которых не выходит за рамки возможного внутреннего опыта.

Однако, хотя рациональная психология бесполезна для расширения наших знаний и, когда пытается это сделать, состоит из одних лишь паралогизмов, тем не менее нельзя не признать ее важную негативную пользу, если считать ее только критическим исследованием наших диалектических заключений, и притом заключений обыденного и естественного разума.

Для чего, в самом деле, нам нужна психология, основанная исключительно на принципах чистого разума? Без сомнения, главным образом для того, чтобы оградить наше мыслящее *Я*

от опасности материализма. Но эта цель достигается уже данным нами понятием разума о нашем мыслящем *Я*. В самом деле, опираясь на это понятие, нам нечего бояться, что устранение материи приведет к отрицанию всего мышления и даже существования мыслящих сущностей; скорее наоборот, из этого понятия ясно видно, что с устранением мыслящего субъекта должен исчезнуть весь телесный мир, потому что этот мир есть не более как явление в чувственности нашего субъекта и один из видов его представлений.

Правда, посредством этого понятия я не лучше познаю свойства мыслящего *Я* и не могу усмотреть не только его постоянность, но даже и независимость его существования от возможного трансцендентального субстрата внешних явлений; ведь и этот субстрат, и мыслящее *Я* одинаково мне неизвестны. Но так как я, пользуясь какими-то иными источниками, чем чисто спекулятивные основания, все же могу надеяться на самостоятельное и при любой смене моих состояний постоянное существование моей мыслящей природы, то откровенным признанием своего неведения я уже много выигрываю, так как могу отклонить догматические нападки спекулятивного противника и показать ему, что, желая опровергнуть возможность моих надежд, он никогда не сможет узнать о природе моего субъекта больше, чем знаю я, питая эти надежды.

На этой трансцендентальной видимости наших психологических понятий основываются еще три диалектических вопроса, составляющих настоящую цель рациональной психологии и разрешимых только предыдущими исследованиями; это вопросы: 1) о возможности общения души с органическим телом, т. е. об анимализме и состоянии души при жизни человека; 2) о начале этого общения, т. е. о душе во время рождения и до рождения человека; 3) о конце этого общения, т. е. о душе во время смерти и после смерти человека (вопрос о бессмертии).

Я утверждаю, что все затруднения, предполагаемые при постановке этих вопросов и как догматические возражения выдаваемые за более глубокое проникновение в природу вещей, чем то, какое доступно обыденному рассудку, объясняются лишь иллюзией, побуждающей нас гипостазировать то, что существует только в мыслях, и принимать его в том же качестве, что и действительный предмет, находящийся вне мыслящего субъекта, а именно считать протяжение, которое есть не что иное, как явление, свойством внешних вещей, существую-

щим и помимо нашей чувственности, а также принимать движение за действие вещей, действительно происходящее само по себе и помимо наших чувств. В самом деле, материя, общение которой с душой возбуждает столько сомнений, есть не более как одна лишь форма или некоторый способ представления о неизвестном предмете через то созерцание, которое называется внешним чувством. Вне нас, конечно, может существовать нечто такое, чему соответствует это явление, называемое нами материей; однако в том же качестве, что и явление, оно находится не вне нас, а исключительно в нас, как наша мысль, хотя эта мысль посредством указанного чувства представляет его находящимся вне нас. Следовательно, материя означает не особый вид субстанции, совершенно разнородный и отличный от предмета внутреннего чувства (души), а только неоднородность явлений предметов (которые сами по себе нам неизвестны), представления о которых мы называем внешними в отличие от тех, которые мы относим к внутреннему чувству, хотя эти внешние явления принадлежат только мыслящему субъекту, точно так же как и все остальные мысли, с той лишь разницей, что они обладают следующим обманчивым свойством: так как они представляют предметы в пространстве, то они как бы отделяются от души и кажутся витающими вне ее, между тем как само пространство, в котором их созерцают, есть не что иное, как представление, слепок с которого в том же качестве не может находиться вне души. Таким образом, вопрос ставится уже не об общении души с другими известными и чужеродными субстанциями вне нас, а только о связи представлений внутреннего чувства с модификациями нашей внешней чувственности и о том, каким образом они связываются друг с другом согласно постоянным законам, так что они соединяются в одном опыте.

Пока мы рассматриваем и внутренние и внешние явления только как представления в опыте, мы не находим ничего нелепого или странного в общении между этими двумя видами чувств. Но если мы гипостазируем внешние явления, рассматривая их уже не как представления, а как *вещи, существующие также и вне нас, и сами по себе с теми же свойствами, какие им присущи в нас*, и их действия в отношении друг к другу, присущие им как явлениям, ставим в связь со своим мыслящим субъектом, то действующие причины вне нас приобретают такой характер, который не согласуется с их воздействием на

нас, так как он относится только к внешнему чувству, а это воздействие — к внутреннему чувству, между тем эти чувства в высшей степени разнородны, хотя и соединены в одном субъекте. В самом деле, в мире внешних явлений нет никаких иных внешних действий, кроме перемен места, и никаких сил, кроме тяготений (Bestrebungen), которые сводятся к отношениям в пространстве как своим следствиям. В нас же действия суть мысли, между которыми нет никаких отношений места, движения, фигуры или пространственных определений вообще, и мы совершенно теряем путеводную нить причинной связи в действиях, которые должны отсюда проявляться во внутреннем чувстве. Однако нам следует помнить, что тела суть не предметы сами по себе, находящиеся перед нами, а только явления неизвестно какого предмета и что движение есть не действие этой неизвестной причины, а только явление ее влияния на наши чувства; следовательно, тела и движения не находятся вне нас, а суть лишь представления в нас, стало быть, движение материи не производит в нас представлений, а само есть (стало быть, и материя, которая познается через движение) только представление; таким образом, все это созданное нами самими затруднение сводится к следующему вопросу: как и по какой причине представления нашей чувственности находятся в такой связи друг с другом, что те представления, которые мы называем внешними созерцаниями, могут нам представляться согласно эмпирическим законам как предметы вне нас; а этот вопрос совсем уже не содержит в себе мнимого затруднения, заключающегося в требовании объяснить происхождение представлений о находящихся вне нас, совершенно чужеродных действующих причинах, причем явления неизвестной причины мы принимаем за самое причину вне нас, в результате чего неизбежно возникает путаница. В суждения, заключающие в себе превратное толкование, укоренившееся в силу продолжительной привычки, невозможно тотчас же внести поправку с той степенью ясности, какой можно требовать в других случаях, когда понятия не запутываются подобными неизбежными иллюзиями. Поэтому указанное нами избавление разума от софистических теорий вряд ли будет иметь уже теперь ту степень отчетливости, которая необходима для полного удовлетворения разума.

Я надеюсь содействовать достижению этой цели следующим образом.

Все *возражения* можно разделить на *догматические, критические* и *скептические*. Догматическим называется возражение, направленное против *тезиса*, а критическим — возражение, направленное против *доказательства* тезиса. Возражение первого рода требует проникновения в природу предмета, чтобы иметь возможность утверждать противоположное тому, что говорит об этом предмете данный тезис; поэтому такое возражение само догматично и претендует на лучшее знание рассматриваемого предмета, чем противник. Критическое возражение оставляет незатронутым значение или малозначительность тезиса и оспаривает только доказательство его. Поэтому оно вовсе не нуждается в лучшем знании предмета и не претендует на такое знание; оно показывает только, что утверждение необоснованно, но не говорит, что оно неправильно. Скептическое возражение противопоставляет друг другу тезис и антитезис,— каждый из них то как догму, то как возражение против нее, рассматривая оба как возражения, имеющие одинаковое значение, стало быть, по видимости оно и с той и с другой стороны догматично,— с тем чтобы совершенно свести на нет всякое суждение о предмете. Таким образом, и догматическое и скептическое возражения должны представить такое знание о предмете, какое необходимо, чтобы утверждать или отрицать что-то о нем. Критическое же возражение, показывая лишь, что для обоснования тезиса взято нечто недействительное и только воображаемое, опровергает теорию тем, что лишает ее претенциозной основы, но вовсе не стремится высказать что-либо о природе предмета.

Следуя обыденным понятиям нашего разума относительно общения нашего мыслящего субъекта с вещами вне нас, мы мыслим догматически и рассматриваем эти вещи как подлинные, независимо от нас существующие предметы, в духе некоего трансцендентального дуализма, который эти внешние явления как представления не причисляет к субъекту, а полагает вне нас как объекты в том виде, как их доставляет нам чувственное созерцание, и совершенно обособляет их от мыслящего субъекта. Эта подмена и служит основанием всех теорий об общении между душой и телом, причем никогда не ставят под сомнение эту объективную реальность явлений, а предполагают ее установленной и умствуют лишь относительно того, как же следует объяснять и понимать ее. Три обычные придуманные по этому поводу и в самом деле единственно возможные

системы таковы: системы *физического влияния, предустановленной гармонии* и *сверхъестественного содействия.*

Два последних способа объяснения общения души с материей основываются на возражениях против первого объяснения, составляющего представление обыденного рассудка, а именно они утверждают, что то, что является как материя, не может своим непосредственным влиянием быть причиной представлений как действий совершенно иного рода. Но при этом они не могут связать то, что они подразумевают под предметом внешних чувств, с понятием материи, которая есть только явление, стало быть, сама по себе — одно лишь представление, вызванное какими-то внешними предметами; в самом деле, иначе они утверждали бы, что представления о внешних предметах (явления) не могут быть внешними причинами представлений в нашей душе, а это было бы совершенно бессмысленное возражение, так как никому не придет в голову считать внешней причиной то, что признано только за представление. Следовательно, согласно нашим основоположениям, они в своей теории должны исходить из того, что подлинный (трансцендентальный) предмет наших внешних чувств не может быть причиной тех представлений (явлений), которые мы разумеем под названием *материя.* Но так как ни у кого нет оснований претендовать на какое бы то ни было знание о трансцендентальной причине наших представлений внешних чувств, то их утверждение совершенно необоснованно. А если бы эти мнимые исправители учения о физическом влиянии стали, согласно обыденным воззрениям трансцендентального дуализма, считать материю, как таковую, вещью в себе (а не просто явлением неизвестной вещи) и желали бы показать своим возражением, что внешний предмет, не обнаруживающий никакой иной причинности, кроме причинности движений, никогда не может быть действующей причиной представлений и потому посредником должна быть третья сущность, дабы установить если не общение, то по крайней мере соответствие и гармонию между материей и душой,— тогда их возражение начинало бы с того, что усматривало бы πρῶτον ψεῦδος теории физического влияния в своем дуализме, и таким образом это возражение опровергло бы не столько естественное влияние, сколько свое собственное дуалистическое предположение. В самом деле, все затруднения в вопросе о связи мыслящей сущности с материей возникают исключительно из обманчивого дуалистического представления,

будто материя, как таковая, есть не явление, т. е. не просто представление в душе, которому соответствует неизвестный предмет, а предмет сам по себе в том виде, как он существует вне нас и независимо от всякой чувственности.

Итак, против ходячих представлений о физическом влиянии нельзя сделать ни одного догматического возражения. Действительно, если противник признает, что материя и ее движение суть лишь явления и, следовательно, только представления, то он может усматривать затруднение лишь в том, что неизвестный предмет нашей чувственности не может быть причиной представлений в нас; однако он не имеет никакого права на это утверждение, так как о неизвестном предмете никто не может сказать, чтó он может или не может сделать. Но на основании приведенных выше доказательств он необходимо должен согласиться с трансцендентальным идеализмом, если он не хочет явно гипостазировать представления и помещать их вовне себя как подлинные вещи.

Тем не менее против обыденных представлений о физическом влиянии может быть сделано обоснованное *критическое* возражение. Утверждение о таком общении между двумя видами субстанций, мыслящей и протяженной, имеет своей основой грубый дуализм и превращает протяженные вещи, которые суть не более как представления мыслящего субъекта, в вещи, существующие сами по себе. Следовательно, неправильно истолковываемое физическое влияние можно совершенно ниспровергнуть, если показать, что доводы в пользу его доказательства пустячные и казуистичные.

Итак, пресловутая проблема общения между мыслящей и протяженной сущностью сводится, если устранить все воображаемое, к вопросу, *как вообще возможно в мыслящем субъекте внешнее созерцание*, а именно созерцание пространства (наполнения его, форма и движение). Но на этот вопрос ни один человек не способен дать ответ; этот пробел нашего знания никогда не может быть восполнен, его можно только обозначить, приписывая внешние явления трансцендентальному предмету, который составляет причину этого вида представлений, но о котором мы ничего не знаем и никогда не будем иметь никакого понятия. Во всех проблемах, которые могут встретиться в сфере опыта, мы обращаемся с этими явлениями как с предметами самими по себе, не заботясь о первом основании их возможности (как явлений). Но если мы выходим за

пределы явлений, для нас становится необходимым понятие трансцендентального предмета.

Решение всех споров и отклонение всех возражений относительно состояния мыслящей субстанции до общения с протяженной субстанцией (до начала жизни) или после уничтожения этого общения (после смерти) непосредственно следует из высказанных нами замечаний об общении между этими субстанциями. Мнение, что мыслящий субъект может мыслить до всякого общения с телами, можно было бы выразить следующим образом: до возникновения того вида чувственности, благодаря которому нечто является нам в пространстве, те самые трансцендентальные предметы, которые в теперешнем состоянии являются нам как тела, могли быть созерцаемы совершенно иным способом. Мнение же, что душа после уничтожения всякого общения с телесным миром еще в состоянии продолжать мыслить, можно выразить так: если тот вид чувственности, благодаря которому трансцендентальные и совершенно неизвестные нам теперь предметы являются нам как материальный мир, должен исчезнуть, то из-за этого еще не прекращается всякое созерцание его, и вполне возможно, что мыслящий субъект продолжает познавать эти же неизвестные предметы, хотя, конечно, уже не как тела.

Правда, в пользу такого утверждения нельзя привести никакого довода из спекулятивных принципов, нельзя даже доказать возможность его, можно только высказывать его как предположение; однако против него нельзя привести и никакого действительного догматического возражения. В самом деле, абсолютная и внутренняя причина внешних и телесных явлений в такой же мере неизвестна всякому другому человеку, как и мне; следовательно, никто не имеет оснований утверждать, что он знает, на чем зиждется действительность внешних явлений в теперешнем нашем состоянии (при жизни), а потому не имеет также оснований утверждать, что условие всякого внешнего созерцания или даже сам мыслящий субъект исчезнет вслед за прекращением этого состояния (после смерти).

Таким образом, всякий спор о природе нашей мыслящей сущности и связи ее с телесным миром есть лишь результат того, что пробел в той области, о которой [спорящим] ничего не известно, восполняют паралогизмами разума, превращая свои мысли в вещи и гипостазируя их; отсюда возникает вообра-

жаемая наука как в отношении того, что́ утверждают, так и в отношении того, что́ отрицают; при этом каждый воображает, будто знает нечто о предметах, о чем ни один человек не имеет никакого понятия, или превращает свои представления в предметы и таким образом вращается в вечном кругу двусмысленностей и противоречий. Только трезвая и строгая, но справедливая критика может освободить от этой догматической иллюзии, привлекающей воображаемым блаженством столь многих людей к теориям и системам, и ограничить все наши спекулятивные притязания только сферой возможного опыта, не посредством пустой насмешки над столь часто неудававшимися попытками и не посредством благочестивых вздохов по поводу ограниченности нашего разума, а с помощью произведенного согласно достоверным основоположениям определения границ его, надписывающего с величайшей надежностью свое nihil ulterius на поставленных самой природой геркулесовых столбах, чтобы путь нашего разума продолжался не дальше непрерывно расширяющихся берегов опыта, которых мы не можем покинуть, не пускаясь в безбрежный океан, постоянно завлекающий нас ложными надеждами и в конце концов заставляющий отказаться от всех тягостных и длительных усилий как совершенно безнадежных.

* *
*

Мы должны дать еще отчетливое и общее объяснение трансцендентальной и тем не менее естественной видимости в паралогизмах чистого разума, а также обосновать систематический порядок их, аналогичный таблице категорий. В начале настоящего раздела мы не могли взяться за эту задачу, не подвергаясь опасности быть неясными или забежать некстати вперед. Теперь мы попытаемся выполнить это обязательство.

Всякая *видимость* состоит в том, что *субъективные* условия мышления принимаются за познание *объекта*. Далее, во введении к трансцендентальной диалектике мы показали, что чистый разум занимается исключительно целокупностью синтеза условий для данного обусловленного. А так как диалектическая видимость чистого разума не может быть эмпирической видимостью, которая бывает при определенном эмпирическом по-

знании, то она касается общего в условиях мышления и возможны только три случая диалектического применения чистого разума:

1. Синтез условий мысли вообще.
2. Синтез условий эмпирического мышления.
3. Синтез условий чистого мышления.

Во всех этих трех случаях чистый разум занимается только абсолютной целокупностью этого синтеза, т. е. тем условием, которое само необусловленно. На этом делении зиждется также троякая трансцендентальная видимость, дающая основание для трех разделов диалектики и доставляющая идеи для такого же числа мнимых наук чистого разума — для трансцендентальной психологии, космологии и теологии. Здесь мы имеем дело только с первой из этих наук.

Так как в мышлении вообще мы отвлекаемся от всякого отношения мысли к какому бы то ни было объекту (будь то объект чувств или чистого рассудка), то синтез условий мысли вообще (№ 1) вовсе не объективен, а представляет собой только синтез мысли с субъектом, ошибочно принимаемый, однако, за синтетическое представление об объекте.

Но отсюда также следует, что диалектическое заключение о необусловленном условии всякого мышления вообще заключает ошибку не в содержании (так как оно отвлекается от всякого содержания или объекта), а только в форме и должно называться паралогизмом.

Далее, так как единственное условие, сопутствующее всякому мышлению, есть *Я* во всеобщем суждении *я мыслю*, то разум имеет дело с этим условием, поскольку оно само необусловленно. Но оно есть только формальное условие, а именно логическое единство всякой мысли, в которой я отвлекаюсь от любого предмета, и, несмотря на это, оно представляется как предмет, который я мыслю, а именно как само *Я* и его необусловленное единство.

Если бы кто-нибудь предложил мне вопрос, какими свойствами обладает вещь, которая мыслит, то я ничего не мог бы ответить a priori, так как ответ должен быть синтетическим (аналитический ответ, быть может, объясняет мышление, но не расширяет знания о том, на чем основывается возможность этого мышления). Но для всякого синтетического решения требуется созерцание, которое при постановке столь общей задачи было совершенно упущено. Точно так же никто не может

ответить на поставленный в общей форме вопрос: какова должна быть вещь, способная к движению, так как при этом не дана непроницаемая протяженность (материя). Впрочем, хотя я и не могу ответить в общей форме на поставленный выше вопрос, тем не менее мне кажется, что я могу дать ответ в некотором частном случае, а именно в суждении *я мыслю*, выражающем самосознание. В самом деле, это *Я* есть первый субъект, т. е. субстанция, оно есть нечто простое и т. д. Но в таком случае это должны быть чисто эмпирические суждения, которые, однако, без общего правила об условиях возможности мышления вообще и a priori не могли бы содержать подобные (не эмпирические) предикаты. Таким образом, казавшееся столь правдоподобным вначале суждение о природе мыслящей сущности, состоящее к тому же из одних лишь понятий, становится для меня подозрительным, хотя я еще и не обнаружил кроющейся в нём ошибки.

Дальнейшее исследование происхождения этих атрибутов, которые я приписываю себе как мыслящему существу вообще, может вскрыть эту ошибку. Эти атрибуты суть не более как чистые категории, посредством которых я мыслю не какой-нибудь определенный предмет, а только единство представлений, необходимое для определения их предмета. Одна лишь категория, без положенного в основу созерцания, не может доставить мне понятие о предмете, так как предмет дается только посредством созерцания и вслед за этим мыслится согласно категории. Если я объявляю какую-нибудь вещь субстанцией в явлении, то мне прежде всего должны быть даны предикаты ее созерцания, в которых я различаю постоянное от изменчивого и субстрат (самое вещь) — от того, что лишь свойственно ему. Если я называю вещь *простой в явлении*, то я понимаю под этим, что созерцание ее, правда, есть часть явления, но само не может быть разделено и т. д. Если же что-то признается простым только в понятии, а не в явлении, то тем самым я имею в действительности знание не о предмете, а только о своем понятии, которое я составляю себе о чем-то вообще, что́ недоступно подлинному созерцанию. Я говорю, что я мыслю нечто как совершенно простое, только потому, что в действительности я могу лишь сказать, что нечто существует.

Чистая апперцепция *(Я)* есть субстанция в понятии, она есть нечто простое в понятии и т. д., и в этом смысле все приведенные выше психологические положения бесспорно пра-

вильны. Однако, несмотря на это, посредством них мы никак не познаем о душе того, что мы, собственно, хотим узнать, так как все эти предикаты вовсе не имеют отношения к созерцанию и потому не могут иметь никаких следствий, которые были бы приложимы к предметам опыта; стало быть, они совершенно пусты. В самом деле, такое понятие субстанции не дает мне знания о том, что душа сама по себе продолжает существовать или что она есть часть внешних созерцаний, которая сама не может быть более делима и потому не может ни возникнуть, ни исчезнуть через изменения природы — как раз те качества, которые могли бы дать мне знание о душе в контексте опыта и ответить на вопрос о ее происхождении и будущем состоянии. Если же я на основании одной только категории говорю, что душа есть простая субстанция, то ясно, что это рассудочное понятие субстанции содержит лишь то, что вещь должна быть представлена сама по себе как субъект, не будучи предикатом другой вещи; отсюда вовсе не вытекает ее постоянность, и атрибут простого, конечно, не может дополнить эту постоянность, а потому мы таким путем ничего не узнаем о том, что может случиться с душой при изменениях в мире. Если бы кто-нибудь мог сказать нам, что душа есть *простая часть материи*, то на основании того, чему учит опыт о материи, мы могли бы вывести постоянность души и вместе с простой природой — ее неразрушимость. Однако понятие *Я* в психологическом основоположении (я мыслю) не говорит нам об этом ни слова.

Причина того, почему сущность, мыслящая в нас, надеется познать себя посредством чистых категорий, и притом посредством тех, которые выражают абсолютное единство в каждой их рубрике, заключается в следующем. Сама апперцепция есть основание возможности категорий, которые со своей стороны представляют не что иное, как синтез многообразного в созерцании, поскольку это многообразное обладает единством в апперцепции. Поэтому самосознание вообще есть представление о том, что служит условием всякого единства, но само не обусловлено. Поэтому о мыслящем *Я* (душе), которое мыслит себя как простую и численно тождественную во всякое время субстанцию и как коррелят всякого существования, от которого до́лжно заключать ко всякому другому существованию, можно сказать, что оно *не столько себя познает посредством категорий,* сколько познает *категории* и посредством них все пред-

меты в абсолютном единстве апперцепции, стало быть, *через самое себя.* Правда, совершенно ясно, что то, что я должен предполагать вообще для познания объекта, я не могу познать даже как объект; ясно также, что определяющее *Я* (мышление) отличается от определяемого *Я* (мыслящего субъекта), как познание от предмета. Тем не менее видимость, заставляющая нас принимать единство в синтезе мыслей за воспринятое единство в субъекте этих мыслей, совершенно естественна и в высшей степени соблазнительна. Ее можно было бы назвать подменой гипостазированного сознания (apperceptionis substantiatae).

Обозначая терминами логики паралогизм в диалектических умозаключениях рациональной психологии, поскольку они все же содержат в себе правильные посылки, его можно принять за sophisma figurae dictionis, в котором бо́льшая посылка применяет категорию к ее условиям только трансцендентально, а меньшая посылка и вывод эмпирически применяют ту же категорию к душе, подведенной под это условие. Так, например, понятие субстанции в паралогизме, касающемся простоты [души], есть чистое интеллектуальное понятие, которое без наличия чувственного созерцания имеет только трансцендентальное применение, т. е. вообще не имеет применения. Между тем в меньшей посылке то же самое понятие применено к предмету всякого внутреннего опыта, причем, однако, условие его применения in concreto, а именно его постоянность, заранее не установлено и не положено в основу, и потому оно получило эмпирическое применение, хотя в данном случае это и не допустимо.

Наконец, чтобы показать систематическую связь всех этих диалектических утверждений умствующей психологии согласно порядку, установленному чистым разумом, стало быть, показать их во всей полноте, следует заметить, что апперцепция проводится через все классы категории, но только применительно к тем рассудочным понятиям, которые в каждом классе по отношению к другим категориям лежат в основе единства возможного восприятия, каковы категории субсистенции, реальности, единства (не множества) и существования; но только здесь разум представляет их все как условия возможности мыслящей сущности, которые сами необусловленны. Таким образом, душа сама по себе познает

1.

безусловное единство

отношения,

т. е.

она познает самое себя не как [чему-то] присущая, а как обладающая ***субсистенцией,***

2.

безусловное единство

качества,

т. е.

она познает самое себя не как реальное целое, а как нечто ***простое*** *,

3.

безусловное единство

при ***множественности*** во времени,

т. е.

она познает самое себя не как нечто численно различное в разное время, а как ***один и тот же субъект,***

4.

безусловное единство

существования в пространстве,

т. е.

она познает самое себя не как сознание многих вещей вне ее, а ***только как сознание своего собственного существования,*** причем все другие вещи суть только ее представления.

Разум есть способность создавать принципы. Утверждения чистой психологии содержат в себе не эмпирические предикаты о душе, а такие предикаты, которые, если они имеются, должны определять предмет сам по себе, независимо от опыта, стало быть, чистым разумом. Следовательно, они должны были бы основываться, естественно, на принципах и общих понятиях о мыслящих сущностях вообще. Вместо этого мы находим,

* Каким образом простое соответствует здесь категории реальности, этого я теперь не могу еще объяснить; я покажу это в следующей главе в связи с рассмотрением другого применения разумом того же понятия.

что всеми ими управляет единичное представление *я есмь*, которое именно потому, что оно (неопределенно) выражает чистую формулу всего моего опыта, провозглашает себя всеобщим положением, значимым для всех мыслящих сущностей, и, хотя оно во всех отношениях есть единичное суждение, оно содержит в себе видимость абсолютного единства условий мышления вообще и потому распространяется за пределы возможного опыта.

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ

«Критика чистого разума» создана в 1769—1781 гг. и вышла в свет в 1781 г. (*Immanuel Kant*, Kritik der reinen Vernunft, Riga, Hartknoch, 1781).

В связи с появлением в печати многих замечаний по поводу трудности понимания этого сочинения Кант подготовил второе его издание, в котором текст был вновь отредактирован и дополнен (*Immanuel Kant*, Kritik der reinen Vernunft, zweite, hin und wieder verbesserte Auflage, Riga, Hartknoch, 1787).

Второе издание «Критики чистого разума» — наиболее полное и совершенное, и при изучении философии Канта обычно принимается во внимание именно это издание. Первое издание, переиздававшееся крайне редко, исследуется сравнительно узким кругом специалистов. Почти все переводы «Критики чистого разума» на другие языки (в том числе и на русский) сделаны по второму изданию.

Однако поскольку Кант при подготовке этого издания значительно изменил содержание некоторых частей своего труда, то обычно приводят (в качестве приложения или примечаний) те места из первого издания, которые претерпели существенные изменения. И в настоящем томе Сочинений Канта они даны как приложение в конце основного текста. Небольшие, но важные по содержанию тексты из первого издания приводятся ниже, в примечаниях. Многочисленные мелкие (в основном стилистические) изменения текста опущены.

«Критика чистого разума» была переведена на русский язык трижды. Первый перевод сделан русским историком философии М. Владиславлевым (*И. Кант*, Критика чистого разума, Спб., 1867). Опубликование этого перевода было значительным событием в тот период острой идеологической борьбы. М. И. Владиславлев проделал большую работу над текстом Канта, однако в его переводе много искажений, ошибок и неточностей, в частности в переводе важных терминов. Например, «Ding an sich» он переводит «вещь сама в себе» — искусственная для русского языка конструкция.

Примечания составлены Ц. Г. Арзаканьяном.

Спустя 30 лет был сделан новый перевод, осуществленный Н. М. Соколовым (*И. Кант*, Критика чистого разума, книги 1—2, Спб., 1896—1897 гг. В 1902 г. Н. М. Соколов выпустил свой перевод в одном томе). Однако перевод Соколова, хотя в нем и учтены некоторые промахи М. И. Владиславлева, немногим лучше предыдущего. И в нем есть много ошибок и искажений (переводчик был не профессиональным философом, а «любителем»). Таким образом, все еще не была решена задача — дать хороший, возможно близкий к оригиналу перевод.

Эту задачу в значительной степени разрешил Н. Лосский (*И. Кант*, Критика чистого разума, Пг., 1915), который учел опыт предыдущих переводов и привлек некоторые новые переводы труда Канта на европейские языки (в частности, перевод на английский язык, сделанный Мейклджоном, см. ниже). По своему научному уровню и продуманности перевод Н. Лосского выгодно отличается от предыдущих и в общем правильно воспроизводит содержание труда великого мыслителя. Этот перевод и был взят за основу при подготовке настоящего издания.

Однако и этот перевод не лишен недостатков. В нем имеются неточности, искажения, а также небольшие пропуски. При подготовке настоящего издания перевод был вновь сверен с немецким оригиналом. Обнаруженные неточности были устранены, пропущенный текст восстановлен и в значительной мере была изменена и унифицирована терминология. Сверка осуществлена Ц. Г. Арзаканьяном и М. И. Иткиным.

Оригиналом для сверки и редактирования перевода Н. Лосского служило прусское издание сочинений Канта: Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, erste Abteilung, Werke, Dritter Band, Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage, 1787, Berlin, 1911; Vierter Band, Kritik der reinen Vernunft (erste Auflage), Berlin, 1911). Вспомогательным было критическое издание, подготовленное Форлендером (Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben und mit einer Einleitung, sowie einem Personen- und Sach-Register versehen von Dr. Karl Vorländer, Halle, 1899).

При сверке были учтены переводы «Критики чистого разума» на другие языки:

1. Перевод на латинский язык, сделанный Фридрихом Борном (Immanuelis Kantii Opera ad philosophiam criticam. Latinam vertit Fredericus Gottlob Born. Vol. I, qui inest Critica rationis purae, Lipsiae, 1796). Перевод этот авторизованный и потому очень полезен для уточнения многих терминов и понятий, а также для выяснения некоторых темных мест сочинения Канта. Следует также учесть, что многие немецкие термины, употребляемые Кантом, представляют собой перевод с латинского, и в некоторых случаях сам Кант указывает на это в тексте. Поэтому восстановление их латинского синонима Борном помогает их правильному пониманию.

2. Английский перевод Мейклджона (*Kant Immanuel*, Critique of Pure Reason. Translated from the German by J. M. D.

Meiklejohn, London, 1930) и особенно хорошо продуманный перевод Нормана Кэмп Смита (Immanuel Kant's Critique of Pure Reason. Translated by Norman Kemp Smith, London, 1933).

3. Итальянский перевод, сделанный Джорджо Колли (*Kant Immanuel*, Critica della ragione pura. Introduzione, traduzione e note di Giorgio Colli, Torino, 1957).

4. Французский перевод Барни (*Emmanuel Kant*, Critique de la raison pure. Traduction J. Barni. Revue et corrigée par P. Archambault. T. 1—2, Paris, 1912) и перевод, сделанный Тиссо (*Immanuel Kant*, Critique de la raison pure. 2-de édition en français, retraduée sur la 1-re édition allemande, contenant tous les changements de la 2-de édition. Des notes et une biographie de Kant. Par C. J. Tissot, prof., Vol. 1—2, Paris, 1845).

* * *

[1] Кант приводит слова английского философа-материалиста Бэкона (Bacon, Francis, 1561—1626) из предисловия к «Новому органону» (см. *Фр. Бэкон*, Новый органон, М., 1938, стр. 15). — *71*.

[2] *Цедлиц* (Freiherr von Zedlitz, Karl Abraham, 1731—1793) — приближенный Фридриха Второго, министр просвещения Пруссии (1771—1788 гг.). Слыл покровителем наук, в частности философии. Высоко ценил Канта как ученого и человека. Дважды предлагал ему кафедру философии в университете Галле (одном из ведущих в тогдашней Германии), а также титул придворного советника.— *72*.

[3] *Метафизика* (от древнегреческих μετά — после, вслед за и φυσικά — природа). Первоначально метафизикой стали называть (Андроник Родосский, Николай Дамасский) труды Аристотеля, поставленные его учениками в списке его трудов после «Физики». В дальнейшем, поскольку в «Метафизике» были собраны те сочинения Аристотеля, в которых рассматривались собственно философские проблемы (в частности, проблемы бытия и познания), слово «метафизика» стало синонимом философии, хотя определенная разница между ними осталась: метафизика была главным образом умозрительной, идеалистической философией и объединяла «высшие» проблемы онтологии и гносеологии, рассматривая их совершенно оторванно от практики.

В средние века, особенно после трудов Фомы Аквинского, метафизика была все более канонизирована и превращена в систему бесплодных догм и схем. Эти отрицательные черты метафизики особенно ярко выявились в новое время, в эпоху бурного развития теоретического и экспериментального естествознания и общественных наук. Уже в XVIII в. некоторые философы (Юм, французские материалисты) и историки философии стали проводить отчетливую грань между метафизикой и философией. Принципиальная критика метафизического метода и способа мышления была дана Марксом и Энгельсом.

Кант критикует схоластическую метафизику как познание, совершенно оторванное от всякого опыта, так как всякая наука, находящаяся за пределами «возможного опыта», является, по Канту, пустой видимостью. Отбрасывая метафизику в старом ее понимании, Кант считает истинным ее предметом чистое априорное познание, а истинной ее задачей — исследование априорных синтетических знаний и их возможности.— *73.*

[4] «Недавно во всем изобильна,
Стольких имев и детей, и зятьев, и невесток,
и мужа,
Пленницей нищей влачусь...»

(*Овидий*, Метаморфозы, М.—Л., Academia, 1937, кн. XIII, 505, 510). Кант приводит из «Метаморфоз» Овидия (Publius Ovidius Naso, 43 до н. э.— 17 н. э.) жалобы Гекубы, жены Приама, царя разрушенной греками Трои. Гекуба вспоминает свое былое величие и счастье и горькую участь нищей, бесправной, осмеиваемой всеми пленницы.— *74.*

[5] *Физиология человеческого рассудка.* Во времена Канта под физиологией (от древнегреческих φύσις — природа и λόγος — учение) понимали учение о природе. В данном месте под физиологией человеческого рассудка Кант подразумевает механизм или структуру рассудка, данную английским философом XVII в. Дж. Локком в его сочинении «An Essay Concerning Human Understanding» («Опыт о человеческом разуме». См. *Дж. Локк*, Избранные философские произведения, т. 1, М., 1960). — *74.*

[6] *Догматизм*, по мнению Канта,— это совокупность принципов, руководствуясь которыми философ считает, что человеческий разум, пользуясь системой определенных установленных положений, в состоянии познать всю действительность в целом. Строя на этом свою метафизику, такой философ-догматик — и это самое важное, с точки зрения Канта,— не ставит себе ни цели, ни задачи проверить познавательные возможности самогó чистого разума. Ни один догматик, утверждает Кант, никогда не ставил вопроса, возможно ли действительное познание посредством одного лишь чистого разума и каковы границы познавательных возможностей этого разума. Постановку и решение этой проблемы Кант считал основной задачей «Критики чистого разума».— *74.*

[7] Соответствующее место в настоящем томе см. стр. 187. —*79.*

[8] *Дискурсивная и интуитивная ясность.* Согласно Канту, человек познает двояко: интуитивно, или непосредственно, при помощи созерцаний, или опосредствованно, посредством понятий (рассудочное познание). В первом случае необходима наглядность, во втором случае наглядность отсутствует. Дискурсивная ясность достигается правильным применением понятий. «Дискурсивное» восходит к слову «discursus», которым средневековые логики обозначали действие рассудка, когда он, двигаясь от известного к неизвестному, строит (правильное) умозаключение.

Дискурсивно, например, всякое понятие, так как оно образуется посредством связывания различных (известных) признаков. Поэтому дискурсивная ясность означает по существу логическую ясность, безошибочную последовательность понятий и связь их в процессе познания.— *79*.

[9] *Террасон* (Terrasson Jean, 1670—1750) — французский ученый, профессор древнегреческой философии в Коллеж де Франс, член Французской академии. Кант ссылается на немецкий перевод («Philosophie nach ihrem Einflusse auf alle Gegenstände des Geistes und der Sitten», Halle, 1761, S. 17) его посмертно изданного труда «La philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison», Paris, 1754 («Философия, применимая ко всем предметам духа и разума»).— *79*.

[10] «Пребывай с самим собой наедине, и тогда ты
узнаешь, сколь ты беден духом»

(Ср. «Сатиры Персия». Пер. Н. М. Благовещенского, Спб., 1873).

Кант приводит строку из четвертой сатиры Персия (Persius, Flaccus Aulus, 34—62 н. э.), римского поэта и сатирика, проповедовавшего этику Эпикура.— *80*.

[11] Соответствующее место в настоящем томе см. стр. 404—431.— *81*.

[12] *Gemüt* не имеет однозначного определения в произведениях Канта. Диапазон этого понятия очень велик, и в самом немецком языке оно употребляется в самых различных значениях. Кант употребляет его как аналог латинского «animus» — понятие, объединяющее в себе умственные и чувственные способности, эмоциональное и волевое начала в человеке; «Gemüt» значительно беднее латинского понятия, однако выражает у Канта по крайней мере два начала — чувственное и умственное, которые могут подвергаться и внешнему, и внутреннему воздействию. Борн переводит это немецкое слово на латинский язык как «animus», английские переводчики Канта — как «mind» (в отличие от «soul», немецкое «Seele» — душа), французские переводчики — как «esprit». Итальянцы переводят «Gemüt» и «Seele» соответственно как «animo» и «anima», и это, пожалуй, наиболее точная передача понятий Канта.

В русском языке нет, к сожалению, слова, адекватного слову «Gemüt». «Дух» и «ум» имеют иное содержание, чем «animus», «animo», «mind», «esprit», ведь «Gemüt» означает «чувственная настроенность», «волевая настроенность» и «умственность» одновременно. Эти понятия в какой-то мере «собраны» в русском слове «душа», поэтому в настоящем издании (как и во всех предыдущих переводах) «Gemüt» (так же как и «Seele») переводится как «душа».

Во всяком, даже самом точном, переводе всегда есть элемент «приблизительности», которая варьирует от одной степени к другой. Данное немецкое слово — из тех типичных случаев, когда для окончательного решения сомнений можно обратиться только к одному судье — к подлиннику.— *83*.

[13] *Пропедевтика* (от древнегреческого προπαιδεύω — подготовлять, предварительно обучать). Кант имеет в виду предва-

рительное изучение философии: ее понятий и категорий, самой познавательной способности в противовес «системе» готовых понятий и схем. В пропедевтике главное — правильное понимание и применение основного круга понятий и категорий той или иной науки. Логика, например, может рассматриваться как пропедевтика для науки вообще. Свою «Критическую философию» Кант также считает лишь пропедевтикой.— *83.*

[14] *Шталь* (Stahl, Georg Ernst, 1660—1734) — известный немецкий химик-экспериментатор и врач. Кант, вероятно, имеет в виду опыты Шталя по окислению металлов и их восстановлению. Известью в то время называли продукт соединения кальция (Ca) с кислородом (O) — окись кальция (CaO). Воздействием на нее водородом (H_2) восстанавливали чистый кальций ($CaO + H_2 = H_2O + Ca$). Это Кант и называет получением чистого металла из извести.— *85.*

[15] Понятия «Ding» и «Sache» Кант употребляет в различном смысле. «Ding» означает у него вещь, как таковую, а «Sache» — отдельную, данную вещь, res corporalis, неодушевленную вещь, не способную совершить какое-либо действие, но являющуюся предметом деятельности человека. Однако иногда Кант употребляет слово «Sache» как «Ding», поэтому в тех случаях, когда он пишет «die Sache an sich», это понятие следует перевести как «вещь в себе (сама по себе)».— *94.*

[16] *Механизм природы.* Кант имеет в виду необходимую связь природных явлений, неизбежное чередование событий в строгом соответствии с естественными законами причинности: одно событие вызывается другим, это — третьим и т. д.— *95.*

[17] *Школа* в «Критике чистого разума» означает методическое обучение или наставление по твердо установленным правилам. Кант имеет здесь в виду «школьную», или схоластическую, философию, представители которой занимались тем, что пытались превосходить друг друга в остроумии и тонкости при применении и толковании слов и понятий. Согласно Канту, именно эта манера беспредметного философствования и служила основой догматизма и догматической метафизики. Школьная философия, о которой столь часто (и всегда с иронией) говорит Кант в своей «Критике чистого разума»,— это главным образом схоластический (догматический) метод, основанный на фанатической вере во всемогущество чисто спекулятивного, без всякой связи с «возможным опытом» применения понятий и всего арсенала формальной логики. Кант систематически противопоставляет «школе» и «школьной философии» свою «критическую философию» и как метод, и как метафизику (в своем, кантовском, понимании).— *96.*

[18] *Эстетика* (от древнегреческого αἴσθησις — чувствование, ощущение). Дословно означает учение о чувствах или о чувствовании. Термин впервые введен немецким ученым А. Баумгартеном (см. примечание 25 к стр. 128) в его двухтомном труде «Aesthetica», 1750—1758. Согласно Баумгартену, цель эстетики — достижение совершенства чувственного познания, как такового, но совершенство чувства есть красота. Эсте-

тика поэтому обретает свой предмет — искусство и становится философией искусства. Эстетика в «Критике чистого разума» имеет совершенно иное содержание: она означает науку о чувственной стадии познания.

О понимании Кантом эстетики (в традиционном смысле) см. вступительную статью В. Ф. Асмуса к т. 5 Сочинений Канта.— *100*.

[19] *Априорные и апостериорные знания* (от латинских а priori — изначально и а posteriori — из последующего). Кантовское понимание априорных знаний отличается от взгляда на априорное знание, которого придерживались предшественники Канта. До критической философии априорным считали не только независимое от опыта знание, но и знание, обусловленное опытом опосредствованно. Кант же такого рода опосредствованное опытное знание относит к апостериорным знаниям. По его мнению, апостериорное знание бывает двух родов: непосредственное и опосредствованное. Непосредственное — это знание, которое мы добываем непосредственным восприятием (видим или слышим). Например, видя горящий дом, мы непосредственно заключаем: дом горит. Но этим наше апостериорное знание о данном явлении не исчерпывается. Видя горящий дом, мы можем безошибочно заключить, что, после того как дом сгорит, останется пепел. Это заключение также опирается на опыт. Но в отличие от первого оно складывается опосредствованно.— *106*.

[20] *Как это делает Юм*. Указанную Кантом концепцию Давид Юм развивает в двух своих основных сочинениях: «Treatise of Human Nature» («Трактат о человеческой природе», книга первая, «О познании», часть III, главы I—IV) и «An Enquiry Concerning Human Understanding» («Исследование о человеческом познании»).

Отношение Канта к философии Д. Юма обсуждается в философской литературе еще с XVIII в. Большинство историков философии и комментаторов Канта, считая, что скептицизм Юма оказал большое влияние на формирование критической философии, признают самостоятельность разработки и решения ее проблем Кантом. Однако ряд комментаторов не согласен с такой точкой зрения. Так, упомянутый нами переводчик и комментатор «Критики чистого разума» Н. К. Смит полагает, что некоторые важные положения философии Канта (например, о возможности априорных синтетических суждений) разработаны уже Юмом и что Кант ничего нового здесь по существу не сказал. То обстоятельство, что Кант считал себя первым в разработке этих положений, Смит объясняет тем, что он плохо знал труды Юма и что общее представление его о юмовской концепции сложилось под влиянием книги английского философа Джеймса Битти «Очерк о природе и неизменности истины» (*J. Beattie*, An Essay on the Nature and Immutability of Truth, London, 1770). В этой книге, по мнению Н. К. Смита, дана невежественная и недоброжелательная критика философии Давида Юма. Этим Смит пытается объяснить искаженное и подчас неверное, по его убеждению,

изложение философии Юма в «Критике чистого разума» (*N. K. Smith*, A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason», New York, 1962, p. XXVIII, 61—63). Смит здесь не прав. И в критике, и в похвалах Кант всегда излагает Юма в основном правильно, правда иногда подчеркивая в его учении то, что содержалось в нем лишь в скрытом виде,— обстоятельство, которое почему-то упускает из виду Н. К. Смит. К тому же сам он указывает, что первый перевод двух основных трудов Юма на немецкий язык был сделан Зульцером уже в 1754—1756 гг. Нет никаких оснований думать, что Кант знакомился с философией Юма не по первоисточникам.— *107*.

[21] В первом издании «Критики чистого разума» вместо первых двух параграфов было написано следующее:

«Опыт, несомненно, есть первый продукт, производимый нашим рассудком, когда он обрабатывает грубый материал чувственных ощущений. Тем самым опыт есть первое наставление, и в своем развитии он столь неисчерпаемо богат новыми уроками, что непрерывный ряд всех будущих поколений никогда не будет иметь недостатка в новых знаниях, которые могут быть добыты на почве опыта. Однако опыт отнюдь не единственное поприще, которым ограничивается наш рассудок. Опыт показывает нам, что́ существует, но он не говорит нам, что оно необходимо должно существовать так, а не иначе. Именно поэтому он не дает нам истинной всеобщности, и разум, жадно стремящийся к такого рода знанию, скорее возбуждается, чем удовлетворяется опытом. Такие общие знания, которые имеют также характер внутренней необходимости, должны быть независимыми от опыта, сами по себе ясными и достоверными. Поэтому их называют априорными знаниями, между тем как то, что заимствовано исключительно из опыта, познается, как принято говорить, только a posteriori, или эмпирически.

Оказывается, однако,— и это в высшей степени примечательно,— что даже с нашим опытом смешиваются знания, которые должны иметь априорное происхождение, и, быть может, служат лишь для того, чтобы вносить связь в наши представления чувств. В самом деле, если даже удалить из этих представлений все, что принадлежит чувствам, то в них все же останутся некоторые первоначальные понятия и образуемые из них суждения, которые должны возникнуть совершенно a priori, независимо от опыта, так как благодаря им мы можем, или во всяком случае мы думаем, что можем, сказать о предметах, являющихся нашим чувствам, больше того, чему мог бы научить один только опыт, и благодаря им наши утверждения содержат истинную всеобщность и строгую необходимость, чего одно только эмпирическое знание дать не может».— *108*.

[22] *Спекуляция* (от латинского speculor — наблюдаю, созерцаю), согласно Канту, есть догматический способ познания, при котором оперируют понятиями или суждениями, а также предметами, которые не могут быть даны ни в каком возможном опыте. Обычно спекулятивное познание противопоставляется познанию «физическому», или познанию «природ-

ных вещей», имеющему дело лишь с тем, что дано в возможном опыте.

Кант обвинял догматиков и сторонников старой, «докритической» метафизики в чистой спекуляции. Однако не всякую спекуляцию он считал бесплодным философствованием: спекулятивное познание приобретает реальный смысл и может быть плодотворным, если оно ставится на основу критической философии, т. е. когда при познании пытаются установить связь между возможным опытом и теми понятиями и категориями, которыми оперирует философ.— *113*.

[23] *Зегнер* (Segner, Johann, 1704—1777) — немецкий врач, профессор математики и естественных наук в Гёттингене и Галле. Здесь Кант имеет в виду его труд «Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie...», 2. Auflage, Halle, 1773.— *115*.

[24] *Органон* (древнегреческое ὄργανον — орудие, инструмент, средство). В философии означает средство или орудие правильного мышления и исследования. Под общим названием «Органон» были собраны и изданы логические труды Аристотеля. Бэкон назвал свой основной труд «Новым органоном» именно в смысле нового метода, «орудия», или инструмента, исследования. Кант употребляет слово «органон» в смысле орудия познания или средства приобретения (синтетических) знаний в противовес канону (см. примечание 30 к стр. 156).— *120*.

[25] *Баумгартен* (Baumgarten, Alexander Gottlieb, 1714—1762) — немецкий философ и эстетик, продолжатель Вольфа. Подробно анализировал чувственную форму познания, считая ее «низшей формой», своего рода «дополнением» к высшей форме познания — логике. Кант называет его «превосходным аналитиком» потому, что Баумгартен, подробнейшим образом анализировав, или «расчленив», чувственное познание, не прибавил к содержанию чувственного познания ничего такого, что не было бы известно «из самого этого понятия», т. е. не дал нового, расширительного, или синтетического, знания. Кант полагает при этом, что такое синтетическое прибавление к понятию «эстетика» дал он сам в своей трансцендентальной эстетике (см. также примечание 18 к стр. 100).— *128*.

[26] В первом издании в качестве третьего аргумента дано следующее:

«3) На этой априорной необходимости основывается аподиктическая достоверность всех геометрических основоположений и возможность их априорных построений. Если бы это представление о пространстве было a posteriori приобретенным понятием, почерпнутым из общего внешнего опыта, то первые основоположения математического определения были бы только восприятием. Следовательно, на них была бы печать случайности, свойственной восприятию, и суждение, что между двумя точками возможна лишь одна прямая линия, не было бы необходимым; всякий раз этому учил бы нас опыт. То, что заимствовано из опыта, имеет только относительную всеобщность, которую мы приобретаем с помощью индукции. Стало быть, [на ос-

нове опыта] можно было бы только сказать: до сих пор мы замечали, что нигде еще не обнаружено пространства, которое бы имело более трех измерений». — *131.*

[27] Вместо этого абзаца в первом издании дано следующее:

«Вот почему это субъективное условие всех внешних явлений нельзя сравнивать ни с каким другим условием. Приятный вкус вина не принадлежит к числу объективных определений вина, следовательно, объекта, рассматриваемого даже как явление, а принадлежит к частным свойствам чувств того субъекта, который пьет вино. Цвета́ не свойства тел, в созерцание которых они входят, они суть лишь модификации чувства зрения, подвергающегося некоторому воздействию света. Пространство же как условие внешних объектов необходимо принадлежит к явлению или созерцанию их. Вкус и цвета́ вовсе не необходимые условия, единственно при которых предметы могут стать для нас объектами чувств. Они связаны с явлением только как случайно присоединенные действия особой организации. Поэтому они также не априорные представления, а основаны на ощущении, приятный же вкус — даже на чувстве (удовольствия и неудовольствия) как действии ощущения. Ни у кого также не может быть априорного представления о каком-нибудь цвете или вкусе; пространство, наоборот, относится лишь к чистой форме созерцания, следовательно, не заключает в себе никакого ощущения (ничего эмпирического), и все виды и определения пространства могут и должны даже представляться a priori, если должны возникать понятия форм и отношений. Только благодаря пространству возможно то, что вещи суть для нас внешние предметы». — *134.*

[28] *Ушки́ Сатурна* (Henkel des Saturns). Впервые кольца Сатурна в виде боковых придатков, видимых по обеим сторонам планеты, заметил Галилей (1610 г.). Однако вследствие несовершенства своего телескопа он не смог объяснить происхождение этих «ушков», или боковых придатков. Это удалось раскрыть Гюйгенсу, построившему более совершенный телескоп. Он назвал их кольцами и описал их в своем сочинении «Systema Saturnium» (1659 г.). — *151.*

[29] *Естественная теология.* Сторонники естественной теологии соотносят понятие бога с природой вообще и с человеком в частности. В естественной теологии, например, бог «представляется» как «первосоздатель» или как «перводвигатель» явно по аналогии с природными явлениями. Кант замечает, что сторонники естественной теологии приписывают «создателю мира» свойства, порядок и единство, наблюдаемые в природе и у человека как части природы.

С таким толкованием «естественной теологии» связано деление Кантом этого вида теологии на два «подвида» в зависимости от того, с чем соотносится понятие бога: с природой или со «свободой» (т. е. с человеком, так как, согласно Канту, понятие свободы присуще только человеку как единственному сво-

бодному существу) — бог рассматривается или как высшее мыслящее существо и, как таковое, есть «начало» всякого природного, естественного порядка и совершенства, или как высшее свободное существо и, как таковое, есть «начало» всякого морального порядка и совершенства. В первом случае мы, по Канту, имеем дело с физикотеологией, во втором случае — с этикотеологией, или моральной теологией.

Целью такого деления естественной теологии было для Канта показать недоказуемость понятия бога как несоотносимого ни с каким возможным опытом.— *152.*

[30] *Канон рассудка и разума* (древнегреческое κανών — прави́ло, правило, мерило) в философии Канта — совокупность принципов правильного применения познавательных способностей. Кант усматривал отличие своего понимания канона от традиционного в том, что считал принцип «соотносимости с опытом» главным принципом своей теории познания. Поскольку чистый разум сам по себе не может добыть синтетические знания о предметах, то и канон чистого разума не может быть предназначен для такой цели. Канон чистого разума, согласно Канту, обращен к сфере воли, априорных нравственных законов. По этой причине Кант называет его часто каноном чистого практического разума.— *156.*

[31] *Intelligenz* (в прежних изданиях Канта, в том числе и у Н. Лосского, переводилось как «интеллигенция») — один из многих терминов, заимствованных Кантом у схоластической философии, означал способность рассудочного познания и само рассудочное познание. Под этим понятием Кант подразумевает и совокупность познавательных способностей вообще («умопостижение»), и носителя рассудочного познания — мыслящий субъект. В этом смысле «Intelligenz» у Канта — эмпирическое понятие. Вместе с тем Кант считает бога (в рамках понятия «естественной теологии», см. это понятие в примечании к стр. 152) «высшим мыслящим существом» («höchste Intelligenz») или высшим рассудком, что вполне понятно, если учесть кантовское понимание естественной теологии.— *207.*

[32] *Secunda Petri.* Кант имеет в виду вторую часть широко известного труда Петра Рамуса (Ramus Petrus, или фр. Ramée Pierre, 1515—1572) «Две книги диалектики» (Dialecticae libri duo. Pars Secunda: Judicium sive Dispositio, 1556). В первой книге («Inventio») Рамус рассматривает «инвентивные», творческие способности человеческого разума, возможности мышления для создания чего-то нового. Во второй же части он рассматривает только способность суждения. Поэтому под «Secunda Petri» подразумевали сферу суждения. Произведенное Рамусом разграничение логики (в то время логику называли также и диалектикой: и в том, и в другом случае речь шла о законах мышления, хотя и нельзя говорить о тождестве в ту эпоху понятий логики и диалектики) стало общепринятым в философии. Подобное деление, задуманное и осуществленное совершенно иначе, чем у Петра Рамуса, имеется и в «Критике чистого разума»

Канта, исследующего раздельно рассудок и разум и соответственно рассудочное и разумное мышление.— *218.*

[33] В первом издании этот тезис сформулирован так: «*Основоположение*, антиципирующее все восприятия, как таковые, гласит: во всех явлениях ощущение и то *реальное*, что соответствует ощущению в предмете (realitas phaenomenon), имеет *интенсивную величину*, т. е. степень».— *241.*

[34] πρόληψις — антиципация — в философии Канта означает «предвосхищение» или априорное познание предметов восприятий еще «до» самих восприятий, посредством чистого созерцания — пространства и времени, предшествующих, по Канту, всякому опыту. Однако ссылка Канта на Эпикура и эпикурейцев неправомерна и является по существу попыткой идеалистического толкования материалистического воззрения Эпикура. Для последнего πρόληψις не априорное познание предметов восприятий «до восприятий», а «предвосхищение» на основе опыта, а именно воспоминания о схожих восприятиях того же предмета (Diog. L., X, 33: μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος — «воспоминание о многократно [повторяющихся] внешних явлениях» или «предметах»). Пролепсис у Эпикура имеет свой источник в опыте, в восприятии внешних предметов или, выражаясь языком самого Канта, в опосредствованном опытном знании. Но именно этот момент Кант и исключает из понятия антиципации.—*242.*

[35] В первом издании этот тезис был сформулирован так: «Общее *основоположение* их таково: все явления, по своему существованию, a priori подчинены правилам определения их отношения друг к другу *в некотором времени*».— *248.*

[36] В первом издании заглавие, тезис и начало доказательства до слов «ни увеличиваться, ни уменьшаться» (конец первого абзаца на стр. 253) были изложены следующим образом:

«*Основоположение постоянности*

Все явления содержат в себе постоянное (*субстанцию*) как самый предмет и изменчивое в качестве лишь определения предмета, т. е. способа его существования.

Доказательство этой первой аналогии

Все явления существуют во времени. Время может определять отношение *в существовании явлений* двояко: или поскольку они *существуют друг после друга*, или поскольку они *существуют одновременно*. В первом случае время рассматривается как *временной ряд*, а во втором — как *объем времени*».— *252.*

[37] *Ноогонией* (от древнегреческих νόος (νοῦς) — разум, ум и γονεύω — рождаю) Кант называет философию Локка на том основании, что последний пытался доказать, что разум порождается, создается чувствами. В связи с этим Кант и говорит, что Локк «сенсифицировал» (буквально «очувствовал», «пронизывал чувством») понятия, разум.— *321.*

[38] *Платоновская республика.* Речь идет об идеальном государстве, которое описывает Платон в диалоге «Государство». Идеальное государство, согласно Платону,— это осуществление высших нравственных идеалов; во главе такого государства стоят философы. Канта здесь интересует момент реализации высших нравственных идей (или идей вообще) в устройстве государственной жизни.— *351.*

[39] *Брукер* (Brucker, Jacob, 1696—1770) — немецкий историк философии, стал известен своим обширным шеститомным трудом «Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta», Lipsiae, 1742—1744 («Критическая история философии от сотворения мира до наших дней»). Упрекая Брукера в непонимании теории государства Платона, Кант имеет в виду первый том «Критической истории», часть II, стр. 726.— *351.*

[40] *Per prosyllogismos, per episyllogismos.* Просиллогизм — умозаключение, вывод которого служит посылкой для другого умозаключения, называемого эписиллогизмом (в цепи силлогизмов). Пример:

Все люди суть бренные существа;
Кай — человек,
Следовательно, Кай — бренное существо.

Все бренные существа одарены чувствами;
Кай — бренное существо,
Следовательно, Кай — существо, одаренное чувством.— *361.*

[41] *Рациональная и эмпирическая психология.* Согласно Канту, философия о мыслящей сущности, или о душе, может быть построена либо на основе опыта, либо на основе априорных основоположений. В первом случае мы имеем дело с эмпирической психологией, во втором — с рациональной. Считая эмпирическую психологию апостериорным знанием (поскольку в основе ее лежит «внутренний опыт»), Кант и требует, чтобы она была изъята из системы естественных наук, так как последние, например математика, совершенно неприменимы к явлениям, связанным с внутренним опытом. Эмпирическая психология есть поэтому лишь описание души (т. е. способности мыслить) человека, но ни в коей мере не наука о душе. Попытки же создать науку о душе исходя из априорных принципов познания, по мнению Канта, обречены на неудачу, так как в этом случае непременно предполагается абсолютный субъект, к которому в конечном счете относятся (или должны относиться) все предметы. Но поскольку о таком абсолютном субъекте не может быть никакого опыта, рациональная психология не способна дать новое (синтетическое) знание: она беспредметна. Однако как знание негативное, способное показать иллюзорность и бесплодность «безопытного» или беспредметного знания, она может рассматриваться как наука.

Понятия рациональной и эмпирической психологии впервые были разграничены и на основе догматического метода разъяс-

нены Вольфом в его двух сочинениях: «Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata...», Francofurti et Lipsiae, 1732; «Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata...», Francofurti et Lipsiae, 1734). Вольф полагал, что при построении эмпирической психологии следует исходить из непосредственного опыта. Основываясь на этом, он пытался изложить опытные знания о «мыслящем субъекте» (о душе) систематически, применяя при этом способ восхождения от следствий и действий к более отдаленным основаниям и причинам. В рациональной психологии Вольф пытается из синтетических понятий о душе априорно вывести способности и законы деятельности души. Против именно такого понимания рациональной психологии и выступает Кант, считая такую психологию бесплодным порождением мысли.— *369.*

[42] *Этот проницательный философ* — немецкий философ Мендельсон (Mendelssohn, Moses, 1729—1786). Кант имеет в виду первую беседу в его диалоге «Федон» («Phädon», 1767).— *377.*

[43] *Эвтаназия чистого разума.* Кант имеет в виду спокойную «смерть» (εὐθανασία — легкая, блаженная смерть) чистого разума (и философии), когда разум целиком отдается скептической безнадежности и, пребывая в этом состоянии, считает, что нет никакого философского познания и что все непостоянно и вызывает сомнение.— *391.*

[44] *Номотетика* (древнегреческое νομοθετική — искусство издавать законы). Здесь Кант имеет в виду «законодательную деятельность» разума, установление им законов и правил познания.— *402.*

[45] *Меран* (Mairan, Jean-Jacque Dortous de, 1678—1771) — французский физик и математик. Кант, вероятно, имеет в виду здесь сочинение Мерана «Traité physique et historique de L'Aurore Boréale», éd. 2, Paris, 1754 («Физический и исторический трактат о Северном сиянии»).— *431.*

[46] Кант ссылается на сочинение Ламберта (Lambert, Johann Heinrich, 1728—1777) «Neues Organon», Band I, Dianoiologie, § 348, Leipzig, 1764.—*444.*

[47] В издании Прусской академии вместо Dingen написано здесь Erscheinungen (явления), что следует считать опиской; ведь, по Канту, сама по себе или в себе может существовать только «вещь», иногда предмет или объект, но никогда — явление. В других изданиях «Критики чистого разума» Канта, в том числе и в издании Форлендера, написано Dingen (an sich). — *467.*

[48] *Willkür.* Обычно переводится как «произвол», что неточно. Более точный смысл этого слова — свободное поведение (всех без исключения живых существ), независимость воли.

В философии Канта этим понятием обозначается практическая свобода в отличие от свободы трансцендентальной, которая является понятием чисто априорным. Практическая свобода имеет чувственную природу, но у человека она отличается от поведения животных тем, что не подчинена инстинктам,

ибо человек сам внутренне, разумно определяет свои действия.— *478.*

[49] *Патологический* (от древнегреческих πάϑος — испытывание воздействия, страдание и λόγος — учение). Кант употребляет это слово в его первоначальном значении, отличающемся от современного: патологическое — это то, что зависит от чувственности, диктуется ею; поведение человека называется патологическим, если оно вызвано и направляется чувственными побуждениями. Целиком патологическим является поведение животного, но таковым может быть и поведение человека, если оно вызвано только инстинктами.— *478.*

[50] В первом прижизненном издании (Riga, Hartknoch, 1787, S. 573) напечатано не noumenon, а phaenomenon (также и в издании Прусской академии наук, стр. 370). Если исходить из концепции Канта о принципиальном разграничении «вещи в себе» и явления, то ответить на вопрос, могут ли явления содержать в себе умопостигаемые условия, можно только так: умопостигаемые условия содержатся лишь в «вещи в себе», в ноумене, а не в явлении. Поэтому правы те, кто исправляет явную ошибку оригинала (впервые она была исправлена в издании Хартенштейна, 1853 г.).— *486.*

[51] *Галлер* (Haller, Albrecht von, 1708—1777) — швейцарский натуралист, врач и поэт. Кант имеет в виду его незаконченное стихотворение «Über die Ewigkeit» («О вечности»), напечатанное впервые в 1743 г. Отрывки из этого стихотворения приведены Кантом во «Всеобщей естественной истории и теории неба» (см. настоящее издание, т. 1, стр. 209, 217, 259).— *531.*

[52] *Боннэ* (Bonnet, Charles, 1720—1793) — швейцарский натуралист и философ. Кант имеет в виду преформистскую теорию развития Боннэ, излагаемую им в сочинении «Contemplations de la nature», Paris, 1764 («Размышления о природе»). Кант знал эту работу по ее немецкому переводу «Betrachtungen über die Natur», Halle, 1776(?).— *569.*

[53] *Зульцер* (Sulzer, Johann Georg, 1720—1779) — немецкий философ, ученик и сторонник Вольфа, один из образованнейших людей своего времени. Занимался вопросами естественных наук, искусства и философии. Оставил много трудов, написанных на немецком и французском языках. Основной его труд — «Allgemeine Theorie der schönen Künste», Leipzig, 1771—1774. Кант был близко знаком с Зульцером. Как видно из письма Ламберта к Канту от 13 ноября 1765 г., Зульцером была написана работа «О некоторых возможных доказательствах бытия бога» (Immanuel Kant's gesammelte Schriften, Band X, Kant's Briefwechsel, S. 51).— *619.*

[54] «С меня достаточно того, что́ я знаю,
я вовсе не желаю
Уподобляться Аркесилаю или обремененному
раздумьем Солону».

(Ср. «Сатиры Персия». Пер. Н. М. Благовещенский, Спб., 1873).

Кант приводит стихи из четвертой сатиры Персия. Аркесилай (315—241 до н. э.) — древнегреческий философ-скептик, ученик Теофраста и Полемона. Солон (ок. 638—558 до н. э.)— греческий законодатель и государственный деятель, один из «семи мудрецов» древности.— *695*.

[55] Этот раздел «Дедукции чистых рассудочных понятий», переработанный Кантом во втором издании, см. настоящий том, стр. 190—216.— *699*.

[56] Текст соответствующей главы «Трансцендентального учения о способности суждения», переработанный Кантом во втором издании, см. настоящий том, стр. 299—313.— *719*.

[57] Текст главы «Трансцендентальной диалектики» о паралогизмах чистого разума, переработанный во втором издании, см. настоящий том, стр. 368—389.— *722*.

ПЕРЕВОД ЛАТИНСКИХ И ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ СЛОВ И ВЫРАЖЕНИЙ

A contingentia mundi — от случайности мира
A parte posteriori — с апостериорной точки зрения, с точки зрения опыта
A parte priori — с априорной точки зрения
Actio, passio — действие, страдание (подвергание воздействию)
Adjective — формально
Anima — душа
Animus — душа (см. прим. к слову «Gemüt», стр. 763)
Antecedens и consequens — предшествующее (антецедент) и последующее
Arbitrium brutum, liberum, sensitivum — воля животная, свободная, чувственная
Casus datae legis — случай [действия] данного закона
Casus in terminis — случай в пределах
Cogito, ergo sum — я мыслю, следовательно, существую
Cognitio — познание
Cognitio ex datis — познание на основе данных
Cognitio ex principiis — познание посредством принципов
Commercium — общение
Communio — общность, связь
Communio spatii — общность, связь в пространстве
Comparatio — сравнение
Compositum ideale — идеальное сложное
Compositum reale — реальное сложное
Conceptus communis — общее понятие
Conceptus ratiocinantes — умствующие понятия
Conceptus rationalis — понятие разума
Conditio sine qua non — необходимое условие
Consentientia uni tertio consentiunt inter se — согласные с одним [и тем же] третьим согласны между собой
Consequentiae immediatae — непосредственные (прямые) выводы
Continuum specierum (formarum logicarum) — непрерывное чередование видов (логических форм)

Coram intuitu intellectuali — при интеллектуальном созерцании
Corpus mysticum — мистическое тело
Dabilis — то, что может быть дано
Datur continuum formarum — дано непрерывное чередование форм
Dictum de omni et nullo — все, что утверждается (отрицается) относительно каждого в целом классе, утверждается (отрицается) относительно каждой части этого класса
Directe — прямо
Ectypa — копии, изображения
Ens entium, ens realissimum, ens summum — сущность [всех] сущностей, всереальнейшая сущность, высшая сущность
Ens extramundanum — сущность (существо), находящаяся за пределами мира
Ens imaginarium — сущность, созданная воображением, пустое порождение без предмета
Ens originarium — первосущность
Ens rationis (сущность, созданная разумом) — пустое понятие без предмета
Ens rationis ratiocinatae — сущность, созданная разумом посредством умозаключений
Ens realissimum — всереальнейшая сущность
Entia praeter necessitatem non esse multiplicanda — не следует увеличивать количество сущностей без необходимости
Entia rationis ratiocinantis — сущности, придуманные умствующим разумом
Entium varietates non temere esse minuendas — различия между сущностями (предметами) не следует необдуманно уменьшать
Essentialia — составные части, существенные части
Expositio — объяснение
Focus imaginarius — воображаемый фокус, воображаемая точка
Generatio aequivoca — самозарождение
Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti — из ничего ничто не возникает, не-сущее не может превратиться в ничто
Ignoratio elenchi — игнорирование (подмена) тезиса, который должен быть доказан
In abstracto — абстрактно, отвлеченно
In antecedentia, in consequentia — к предшествующему, к последующему
In concreto — конкретно
In mundo non datur casus — в мире не бывает случайности
In mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum — в мире нет пропасти [между вещами], не бывает скачков, не бывает случайности, нет слепой необходимости
In mundo non datur saltus — в мире не бывает скачков
In terminis — в пределах
Indirecte — косвенно, опосредствованно

Instabilis tellus, innabilis unda — зыбкая почва, непреодолимая волна
Intellectus archetypus — интеллект-прообраз
Intelligibilia — умопостигаемые вещи, умопостигаемые сущности
Intuitus derivativus — производное созерцание
Intuitus originarius — первоначальное созерцание
Intuitus vel conceptus — созерцание или понятие
Judicia communia — общие суждения
Judicium singulare — единичное суждение
κατ' ἄνθρωπον — с точки зрения человека
κατ' ἀλήθειαν — с точки зрения истины
Lapsus judicii — ошибка в суждении
Lex continui in natura — закон непрерывного чередования в чистом виде
Major, minor, conclusio — бо́льшая посылка, меньшая посылка, вывод в умозаключении
Melior est conditio possidentis — предпочтительнее положение того, кто чем-то обладает
Merito fortunae — по счастливому случаю
μετάβασις εἰς ἄλλο γένος — переход в другую область [рассуждения]
Metaphysica naturalis — естественная метафизика
Modus ponens («утверждающий модус») — заключение от истинности основания к истинности следствия в гипотетических умозаключениях
Modus tollens («отрицающий модус») — заключение от отрицания следствия к отрицанию основания в гипотетических умозаключениях
Mundus intelligibilis — умопостигаемый мир
Mundus phaenomenon — мир явлений
Natura formaliter spectata — природа, рассматриваемая формально
Natura materialiter spectata — природа, рассматриваемая материально
Nervus probandi — стержень доказательства
Nexus effectivus — действительная связь
Nexus finalis — конечное звено связи
Nihil negativum (отрицательное ничто) — пустой предмет без понятия
Nihil privativum (ничто, лишенное всего) — пустой предмет понятия
Nihil ulterius — ничего более
Nil actum reputans, si quid superesset agendum — не отвергающая ни одного действия, если что-то еще остается сделать
Non datur fatum — нет слепой необходимости
Non datur hiatus — нет пропасти [между вещами]
Non datur vacuum formarum (нет пустоты форм) — нет перерыва в чередовании форм
Non defensoribus istis tempus eget — они не нуждаются ни в каких защитниках

Non entis nulla sunt praedicata — нет предикатов для не-сущего
Non est infinitus — не бесконечен
Non liquet — не ясно
Notio — понятие
Numerica identitas — численное тождество
Numero diversa — различными числами
Numero eadem — тем же числом
Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon — — aeternitas necessitas phaenomenon — число есть количество (величина) явлений, ощущение есть реальность явлений, постоянное и непреходящее в вещах есть субстанция явлений, вечность есть необходимость явлений
Per accidens — через ограничение
Per disparata — делением
Per episyllogismos — посредством эписиллогизма
Per hypothesin — посредством гипотезы
Per polysyllogismos — посредством полисиллогизма
Per prosyllogismos — посредством просиллогизма
Per sophisma figurae dictionis — через ложное умозаключение, в котором средний термин берется в различных значениях
Per thesin — посредством тезиса
Perceptio — восприятие
Perversa ratio, ὕστερον πρότερον rationis — извращенный разум, «переворачивание» разума
Physica pura (rationalis) — чистая (рациональная) физика
Principium causalitatis — принцип причинности
Principium identitatis indescernibilium — принцип тождества неразличимого
Principium vagum — неопределенный принцип
Progressus in indefinitum — прогресс в неопределенное
Progressus in infinitum — прогресс в бесконечное
πρόληψις — предвосхищение, предварение
πρῶτον ψεῦδος — первичная, основная ошибка
Quaestionem facti — вопрос факта
Qualitas et quantitas — качество и количество
Quando, ubi, situs, prius, simul, motus — когда, где, положение, прежде, одновременно, движение
Quantum continuum — непрерывная величина
Quantum discretum — дискретная, прерывная величина
Quid facti — фактическая сторона дела
Quid juris — правовая сторона дела
Quod mecum nescit, solus vult scire videri — он делает вид, что лишь он один знает то, чего он не знает так же, как я
Quodlibet ens est unum, verum, bonum — любая сущность едина, истинна, добра (есть единое, истинное, добро)
Ratiocinatio polysyllogistica — полисиллогистическое умозаключение
Realitas noumenon — реальность ноуменов
Realitas phaenomenon — реальность явлений

Regnum gratiae — царство милосердия
Regressus in indefinitum — регресс в неопределенное
Regressus in infinitum — регресс в бесконечное
Remissio — убывание, уменьшение
Repraesentatio — представление
Sensatio — ощущение
Subdivisio или decompositio — подразделение или разложение на составные части
Substantia noumenon — субстанция ноуменов
Substantia phaenomenon — субстанция феноменов
Substantive — по существу
Sum cogitans — я есмь мыслящий
Summa intelligentia — высшее мыслящее существо, высшая мысль
Suppositio absoluta — абсолютное (безусловное) предположение
Suppositio relativa — относительное предположение
Synthesis intellectualis — рассудочный, интеллектуальный синтез
Synthesis speciosa — фигурный синтез
Systema assistentiae — вспомогательная система
Totum substantiale phaenomenon — субстанциальное целое явлений
Universalitas — всеобщность
Universitas (totalitas) — целокупность

ПЕРЕВОД ВАЖНЕЙШИХ ТЕРМИНОВ

Affection — воздействие
Affinität — сродство
Anschauung — созерцание
Anticipation — антиципация
Apprehension — схватывание
Bedingtes — обусловленное
Beharrliches — постоянное
Bestimmung — определение
Bleibend — сохраняющееся
Coexistenz — сосуществование
Dauer — продолжительность
Definition (Erklärung) — дефиниция
Demonstration — демонстрация
Demonstrierte Wissenschaft — доказательная наука
Denkart — образ мышления
Ding an sich — Ding an sich selbst — вещь в себе, вещь сама по себе
Einbildungskraft — воображение, способность воображения
Einsicht — усмотрение, проникновение
Elementarbegriff — первоначальное понятие
Empfänglichkeit — восприимчивость
Empfindung — ощущение
Erfahrung — опыт
Erfahrungsbegriff — эмпирическое понятие
Erfahrungserkenntnis — познание из опыта
Erfahrungsurteil — суждение опыта
Erkenntnis — познание, знание
Erkenntnisvermögen — познавательная способность
Erscheinung — явление
Gebrauch — применение
Gedankending — пустое порождение мысли
Gegenstand der Sinne — предмет чувств
Gemeiner Verstand — обыденный рассудок
Gemüt — душа
Gestalt — образ, фигура, форма
Grundsatz — основоположение

Gültig — применимый, имеющий силу, значимый
Gültigkeit — значимость, действительность
Handlung — действие, поступок, акт
Ich — *Я*
Inhärenz — присущность
Intelligenz — умопостижение, умопостигающее, мыслящее существо
Intelligibel — умопостигаемый
Kausalität — причинность
Kausalität der Ursache — каузальность причины
Mannigfaltige — многообразное
Moraltheologie — этикотеология
Productive Einbildungskraft — продуктивное воображение
Raum — пространство
Recognition — узнавание
Reproductive Einbildungskraft — репродуктивное воображение
Schein — видимость, иллюзия
Schwärmerei — мечтательность, фанатизм
Seele — душа
Selbst — *Я*
Sinnenwelt — чувственно воспринимаемый мир
Sinnlichkeit — чувственность
Speculation — спекуляция
Spontaneität — спонтанность
Subreption — подстановка, подмена
Subsistenz — субсистенция
Subsumtion — подведение (под)
Teilbegriff — подчиненное понятие
Totalität (Allheit) — целокупность
Übereinstimmung — соответствие
Überlegung (Reflexion) — рефлексия, размышление
Überredung — уверенность
Unbedingtes — безусловное, необусловленное
Ursache — Wirkung — причина — действие
Urteil — суждение
Urwesen — первосущность
Verhältnis (Relation) — отношение
Vernunft — разум
Vernunftbegriff — понятие разума
Vernunfterkenntnis — познание разумом (познание разума)
Vernunfterkenntnisse — основанные на разуме знания
Verstand — рассудок
Verstandesbegriff — рассудочное понятие (понятие рассудка)
Vorstellungskraft — способность представления
Zeit — время
Zeitfolge — временна́я последовательность
Zeitverhältnis — временно́е отношение
Zergliederung — расчленение
Zugleichsein — одновременное существование, одновременность
Zusammenstimmung — согласие

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

СОДЕРЖАНИЕ

Кант, Иммануил

СОЧИНЕНИЯ В ШЕСТИ ТОМАХ. [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.] М., «Мысль», 1964.

(Философ. наследие. Акад. наук СССР. Ин-т философии.)

Т. 3. 799 с., 1 л. портр.

1 Ф

Редактор *М. Иткин*

Мл. редактор *Т. Яглова*

Оформление художника *В. Максина*

Художественный редактор *Г. Чеховский*

Технический редактор *В. Корнилова*

Корректоры *Л. Чигина, Л. Севастьянова, С. Игнатова, Ю. Старикова*

Сдано в набор 28 июля 1964 г. Подписано в печать 26 октября 1964 г. Формат бумаги 84×108 1/32. Бумажных листов 12,53. Печатных листов 41,06. Учетно-издательских листов 39,68 (с вклейкой). Тираж 22 000 экз. Цена 1 р. 80 к. Заказ № 1783

Издательство социально-экономической литературы «Мысль»
Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Первая Образцовая типография имени А. А. Жданова Главполиграфпрома Государственного комитета Совета Министров СССР по печати. Москва, Ж-54, Валовая, 28